CRISIPO DE SOLOS

TESTIMONIOS Y FRAGMENTOS

VOLS. I Y II

EDITORIAL GREDOS

CRISIPO DE SOLOS

TESTIMONIOS Y FRAGMENTOS

I

TESTIMONIOS. FRAGMENTOS 1-318

INTRODUCCIÓN, SELECCIÓN DE TEXTOS, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
F. JAVIER CAMPOS DAROCA
Y
MARIANO NAVA CONTRERAS



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 346

Asesores para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por EDUARDO DÍAZ MARTÍN.



Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2006.
www.editorialgredos.com

La Introducción, traducción y notas han sido llevadas a cabo por F. JAVIER CAMPOS DAROCA (Vida, Lógica y Física) y MARIANO NAVA CONTRERAS (Ética).

Depósito Legal: M. 6136-2006.
ISBN 84-249-2796-6. Obra completa.
ISBN 84-249-2797-4. Tomo I.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2006.
Encuadernación Ramos.

INTRODUCCIÓN

I. VIDA DE CRISIPO

Sobre la vida y la obra de Crisipo la fuente de información más amplia de la que disponemos son los capítulos 179-201 del libro VII de las *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, el más extenso de esta obra y dedicado a la escuela estoica[1]. Anterior cronológi-

[1] Sobre la obra de Diógenes Laercio reflejan bien la renovación de los estudios los trabajos de J. MEJER, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden, 1978; *id.*, «Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy», *ANRW* II 36.5 (1992), págs. 1156-3602; y, sobre todo para la identificación y datación de autor y obra, *id.* «Diogène Laërce», D 150, *DPhA* II, págs. 824-833, junto con los recogidos en G. GIANNANTONI, (ed.) *Diogene Laerzio, Storico del Pensiero Antico* (Atti del Convegno internazionale, Nápoles-Amalfi, Sett.-Ott.1985), *Elenchos* 7 (1986). De este volumen interesa en especial el análisis de algunos aspectos fundamentales del libro VII por J. MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 297-382. La edición de referencia sigue siendo la de H. S. LONG, 2 v. Oxford, 1964, pero hay una más reciente de M. MARKOVICH, Stuttgart, 1999, sobre la cual véase la recensión de T. DORANDI, «Diogenes Laertius Vitae Philosophorum», *Phronesis* 24 (2000), 331-340 (el prof. Dorandi prepara actualmente la edición de Diogenes Laercio para Les Belles Lettres). Las traducciones más importantes son las de M. GI-

camente, pero en un estado que hace más difícil su aprovechamiento, es el libro que Filodemo de Gádara (s. I a. C.) dedica a los estoicos dentro de su obra *Sýntaxis tôn philosóphōn*[2]. Las obras en cuestión no son simples colecciones de biografías, sino que éstas cobran sentido en el marco de las ideas vigentes en la antigüedad sobre la historia y la enseñanza de la filosofía, así como de la gran variedad de géneros de erudición filosófica en que estas ideas tienen expresión en época helenística y romana[3]. De manera muy sumaria, para las obras que nos ocupan, hay cuatro criterios organizativos básicos, cada uno de los cuales guía un género propio de erudición: *a)* el lugar de cada filósofo en las dife-

GANTE, Bari, 1962 (edición aumentada, Roma-Bari, 1987[2]) y la coordinada por M.-O. GOULET-CAZÉ, Paris, 1999[2], con una introducción general a cargo de la autora y una sección de T. Dorandi que aclara la situación textual, págs. 33-38. El libro VII está traducido y anotado por R. GOULET, págs. 775-917, con introducción y bibliografía esencial en págs. 775-788. Hay traducción al español del libro VII con prólogo, anotaciones y texto griego *in fronte* (el citado de LONG, sin aparato crítico) por A. LÓPEZ EIRE, Barcelona, 1990.

[2] Traduciremos por *Índice de los filósofos estoicos*, aunque la traducción de *sýntaxis* por «relación» sería tal vez más adecuada. Sobre la obra de Filodemo dentro del género de las «sucesiones», cf. MEIJER, *Diogenes Laertius*, págs. 72-74 La edición que seguimos es la de T. DORANDI, *La Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, Leiden, 1994. Sobre la actividad historiográfica de Filodemo, cf. T. DORANDI, «Filodemo storico del pensiero antico», *ANRW* II 36.4 (1990), págs. 2407-2023, a quien se debe también edición de la historia de la Academia del mismo autor (Nápoles, 1991).

[3] A los que habría que añadir las colecciones de máximas, sentencias y anécdotas, que en el caso de Crisipo, a diferencia de Zenón, no parece haber sido muy rica, cf. tests. 49-54. Cf. la revisión de MANSFELD, «Sources», en *CHHPh*, págs, 16-26. Mansfeld señala que cuando se habla de historiografía no debemos entender una historia de la disciplina como las actuales, donde el pasado es objeto de un estudio complementario al sistemático y de interés generalmente secundario (de hecho ya independiente desde el punto de vista de las disciplinas).

rentes líneas de «sucesiones» *(diadochaí)* que lo unen a un maestro[4]; *b)* su pertenencia a determinada «escuela» o *haíresis* en la que encuentra su medio doctrinal[5]; *c)* las biografías o *bíoi*, individuales o colectivas organizadas en torno a determinados *tópoi*[6]; y *d)* la literatura «sobre el arte» *(perí téchnēs)* que presenta de manera introductoria los fundamentos de una determinada disciplina[7]. Los límites entre los géneros son, por supuesto, muy fluidos y permiten diversas combinaciones. En el caso de Diógenes, el criterio dominante es el de las sucesiones, que permite la ordenación más amplia y abarcadora de las diferentes orientaciones y doctrinas filosóficas. De acuerdo con este criterio, Diógenes distingue en I 13-15 (test. 16) dos sucesiones fundamentales, la «jonia» y la «itálica»[8]. Crisipo tiene un lugar importante en la sucesión jonia que parte de Anaximandro y se divide con Sócrates en tres direcciones, la Academia, el Perípato y la tradición cínico-estoica. Esta última, a su vez, se inicia con el socrático Antístenes y prosigue con Diógenes el Perro, Crates, Zenón y Cleantes hasta llegar a nuestro filósofo. Crisipo, pues, cierra simbólicamente la línea jonia según este esquema de sucesiones, pues sabemos por testimonios de

---

[4] Para este género de historiografía filosófica, la más amplia por abarcar los filósofos de todas las épocas, cf. la revisión de MEIJER, *Diogenes Laertius*, págs. 62-74 y la recopilación de R. GIANNATTASIO ANDRIA, *I frammenti delle 'Succesioni dei filosofi'*, Nápoles, 1983, con comentario, por la que citamos.

[5] Cf. MEIJER, *Diogenes Laertius*, pág. 62, destaca que este género presupone la división sistemática de la filosofía, trataba sólo escuelas postsocráticas y se aplicaba, sobre todo, a las diferentes escuelas éticas.

[6] Cf. MEIJER, *Diogenes Laertius*, págs. 90-94.

[7] MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 306-307 ha destacado la importancia de esta literatura para la parte introductoria de la obra de Diógenes Laercio.

[8] Cf., sobre este cuadro de las sucesiones, R. GOULET, «Livre I. Introduction», en GOULET-CAZÉ, *Diogène Laërce*, págs. 48 ss.

la tradición manuscrita laerciana que el proyecto era llevar la sucesión estoica hasta Cornuto (s. I d. C.)[9]. Diógenes se atiene con bastante fidelidad a esta tradición que hace a los estoicos sucesores directos de los cínicos, lo cual no le impide integrar de manera más o menos elaborada otras tradiciones al respecto. Los demás textos que mencionan a Crisipo en las sucesiones filosóficas (test. 17 y 18) mantienen en lo esencial esta ubicación en la historia antigua de la filosofía[10].

La homogeneidad relativa de las fuentes es, sin embargo, engañosa. En primer lugar, los detalles de las sucesiones revelan informaciones preciosas acerca de diversos modos de entender la relación de magisterio que funda la serie de la sucesión[11]. De especial importancia en este contexto es la figura de Antístenes de Atenas, pieza clave en las construcciones diadoquísticas de los estoicos, cuya relación con los primeros filósofos de la Estoa se ha podido entender has-

---

[9] *Parisinus* 1759 (*FDS* 160A y POSIDONIO, test. 66 E.-K.) y algunas de sus copias. Sobre este índice y la posibilidad de que refleje los contenidos del libro VII, cf. MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 310-312 y T. DORANDI, «Considerazioni sull' *index locupletior* di Diogene Laerzio», *Prometheus* 18 (1992), 121-126.

[10] Cf. DIÓG. LAERC., VI 19 y 104, donde revalida la comunidad entre las escuelas cínica y estoica. Conocemos otras tradiciones que relacionan al estoicismo con la escuela erístico-dialéctica, cf. *Suda*, s.v. «Sócrates», vol. IV, pág. 404 ADLER (fr. I 7 GIANN.) y test. 19 y nota.

[11] Se aprecia, por ejemplo, que en el test. 18 no se menciona a Crates, sino a Diógenes como maestro de Zenón, detalle que ALESSE, *La Stoa*, págs. 36-43, considera indicativo de una orientación de la historiografía filosófica que hizo de la sucesión una relación más esencial, ejemplar podríamos decir, con la figura socrática, en un sentido que se hará más vigente en época imperial, cf. GLUCKER, *Antiochus*, pág. 81.

ta de tres formas diferentes, cada una con un significado histórico-filosófico distinto[12].

Estas diferencias llevan a una cuestión que revela realmente la importancia de la opción compositiva de Diógenes en sus *Vidas*. La relación entre el cinismo y el estoicismo fue en la Antigüedad un tema muy controvertido a causa del carácter escandaloso de no pocas de las propuestas del cinismo y de las obras de su fundador. La cuestión de los antecedentes cínicos de Zenón y su reflejo en su *República* fue objeto de un debate entre los estoicos, posiblemente ya desde el tiempo del propio Zenón, del que sacaron provecho sus contrincantes filosóficos, epicúreos y escépticos sobre todo. Crisipo, a juzgar por los fragmentos, en ningún momento puso en cuestión ese vínculo, más bien al contrario[13]. Por ello su testimonio fue pieza de convicción en la disputa entre quienes querían o no purgar al estoicismo de sus ante-

[12] Cf. ALESSE, *La Stoa*, págs. 48-61. Especialmente significativa al respecto es la noticia de FILODEMO, *Ind. Stoic* col XII DORANDI, de que había estoicos que, para sortear el problema de Zenón, se vinculaban directamente con Sócrates *via* Antístenes, y se llamaban «socráticos» (fr. 138 GIANN.). Sobre Antistenes de Atenas, uno de los discípulos más entusiastas de Sócrates, cf. M.-O. GOULET-CAZÉ, «Antisthène», A 211, *DPhA* I, págs. 245-253. La importancia de las doctrinas éticas y lógicas de Antístenes (difícilmente separables) como antecedente de algunas de las más controvertidas tesis estoicas ha sido destacada por A. BRANCACCI, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Nápoles, 1990, pags. 32 s., 87 s., 93 s.; cf. frs. 240, 324, 388 y 445. Sobre la relevancia doctrinal que va tomando como origen del estoicismo y que se deja sentir especialmente en Diógenes Laercio, cf. el detallado tratamiento en MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 317-351.

[13] Cf. frs. 222-226 de *Sobre la república*. ALESSE, *La Stoa*, págs. 43-46 y GOULET-CAZÉ, *Les Kynika du stoïcisme*, esp. págs. 52-61. Por su parte, Crisipo fue objeto de las mismas acusaciones de impudicia en sus escritos que Zenón; cf. test. 1 § 187 y notas, que SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, págs. 3-8, deriva del mismo crítico de la *República* de Zenón, citado en DIÓG. LAERC., VII 32-34.

cedentes escandalosos[14]. La opción de Diógenes parece, pues, fiel a la concepción crisipea de, al menos, una dimensión de su ascendencia filosófica, aunque, desde luego, no por ello la refleja fielmente[15]. En realidad estas posiciones sólo se articularon del modo en que las conocemos en época postcrisipea. Más que testimonio de posiciones definidas por parte de Crisipo, son signos de un modo de plantear la identidad de la propia filosofía, sometida al doble vínculo con la herencia y la autonomía que resulta en una diversidad y discordancia pronto controvertidas.

La vida, la filosofía y la obra de Crisipo ocupan, como hemos señalado, los capítulos finales del libro VII de Diógenes Laercio, dedicado a la escuela estoica. Se inserta, pues, en un contexto en el que el criterio de organización dominante es el de las sectas o escuelas *(hairéseis)*, cuyo rasgo distintivo es la tendencia a la presentación sistemática. Nadie en la Antigüedad discutió al estoicismo su condición de secta, aunque desde este punto de vista, las afinidades podían cambiar notablemente (test. 19)[16]. Tampoco parece con-

---

[14] La disyuntiva parece haberse hecho especialmente marcada en el siglo II a. C., con los discípulos de Diógenes de Babilonia. Apolodoro de Seleucia y Panecio tomaron opciones divergentes en pro y en contra respectivamente de la herencia de los cínicos, cf. GOULET-CAZÉ, *Les Kynika du stoïcisme*, pág. 22. Además, GOULET-CAZÉ, *Ibid.*, págs. 137 ss., quien ha destacado la importancia de Apolodoro de Seleucia en la configuración historiográfica de la relación entre cinismo y estoicismo.

[15] En efecto, ALESSE, *La Stoa*, págs. 67-86, asocia especialmente a Crisipo también la reflexión sobre la relación del estoicismo con la escuela megárica o dialéctica a propósito de las noticias del discipulato de Zenón con Estilpón, una relación que ha dejado sus huellas en la doxografía estoica del libro, cf. MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 315.

[16] Diógenes Laercio cita dos listas de escuelas: la que incluye diez «escuelas éticas» que no atribuye específicamente a ningún autor (I 18, fr. 1 GIANN.) y la atribuida a Hipóboto de nueve escuelas (I 19, fr. 1 GIGANTE),

trovertido el lugar emblemático que toca a Crisipo en esta escuela (tests. 1, § 183, 10 y 11). La cuestión básica concierne al modo en que la presentación doctrinal se integra con las biografías de los diversos componentes de cada *haíresis*. En el caso del estoicismo, la opción de Diógenes ha sido la de incluir la doctrina estoica en la biografía del maestro fundador, Zenón. De este modo las ideas de Crisipo aparecen integradas en una biografía ajena y presentadas de modo que se destaque su acuerdo y diferencia ocasional con los demás estoicos.

El libro en su conjunto está estructurado, según Hahm, del siguiente modo[17]. A la vida del maestro fundador (§§ 1-38) sigue una extensa doxografía que resume, según una de las ordenaciones de las partes de la filosofía aceptadas por los estoicos, el conjunto de los dogmas generalmente reconocidos por los filósofos de la escuela, aunque también se transmiten las diferencias que, en puntos concretos, los separaban (§§ 38-158)[18]. Tras la doxografía, Diógenes retoma la estructura por «vidas», articuladas, como veremos, en una serie estable de tópicos, y procede a la exposición de la vida de Aristón, Hérilo, Dionisio el Tránsfuga, Cleantes, Esfero y, finalmente, Crisipo. Tal como la podemos leer hoy día, la vida de Crisipo se interrumpe en medio del catálogo de sus obras, que, por lo que sabemos, llegaban a más de setecientas cinco (test. 1 § 180). Podemos conjeturar que en su for-

---

TE), conocida sobre todo por excluir al cinismo, aunque tampoco menciona la escuela dialéctica ni la de Élide. Ambas presentan la escuela estoica después de la peripatética.

[17] Cf. D. E. HAHM, «Diogenes Laertius VII: On the Stoics», *ANRW* II 36.6, 1992, págs. 4076-4182 (índices en págs. 4404-4411).

[18] Al análisis de la sección lógica de esta doxografía se dedica una extensa sección de MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 351-373.

ma completa la «vida de Crisipo» podría alcanzar una extensión al menos doble de la que leemos actualmente.

La estructura de la «vida» deja ver claramente el modo de composición de este tipo de literatura erudita, en la que la incorporación de nuevas noticias crea cierto desorden en el esquema biográfico básico[19]. Era de esperar, por ejemplo, que a la narración de la muerte del filósofo (y al epigrama que, como de costumbre, aporta Diógenes) siguiera la lista de homónimos; sin embargo, Diógenes introduce antes de la mencionada lista una segunda versión de la muerte del filósofo, que probablemente encontró en la misma fuente que consultaba para la lista de homónimos, Demetrio de Magnesia[20].

En conjunto, la biografía de Crisipo puede dividirse en dos partes. La primera, que abarca desde § 179 hasta la mencionada lista de homónimos (que ocupa el inicio del § 186), recoge noticias que podemos considerar más estrictamente biográficas (orígenes, carácter, anécdotas y género de vida); desde § 186 hasta el final del libro VII (§ 202) se exponen cuestiones vinculadas propiamente con su filosofía,

[19] Véase la estructura según los *tópoi* recurrentes en Diógenes Laercio que aporta Hahm, «Diogenes Laertius VII: On the Stoics», págs. 4130-4135 y 4140-4141. El autor destaca además que en la biografía de Crisipo hallamos tópicos infrecuentes en el resto de las biografías, como son la atención a los hábitos de escritura y al estilo literario. Según Hahm, el texto de base de la biografía sería la obra de Apolonio de Tiro, autor de un «catálogo de filósofos desde Zenon y sus libros» (sobre el cual, cf. R. Goulet, «Apollonios de Tyr», A 286, *DPhA* I, pág. 294), complementado con la obra de Estratocles de Rodas, que ya había sido fuente de Apolonio.

[20] Cf. Goulet, «Chrysippe», pág. 231. Sobre Demetrio, véase más adelante nota 28.

junto con el largo y elaborado catálogo de las obras del filósofo[21].

Para el establecimiento de la cronología, Diógenes remite a la obra de Apolodoro de Atenas (s. II a. C.), autor de una *Cronología (Chronikά)* en verso de gran difusión en la Antigüedad[22]. Los escuetos datos que Diógenes dice tomar de Apolodoro, la fecha de su muerte (en la olimpiada 143, es decir, entre los años 208/7 y 205/4) y los años que vivió (setenta y tres), nos permiten situar el nacimiento de Crisipo entre el 281/0 y el 278/7 a. C. De ambas informaciones sólo la referida a la fecha de su muerte es fiable[23], pues la referente a la edad que alcanzó es contradicha por otras noticias que le conceden ochenta años de vida (tests. 4 y 5). Lo que parece seguro es que alcanzó una edad avanzada en plenitud de sus capacidades intelectuales (test. 4). Su origen en la ciudad cilicia de Solos es dato también disputado por una noticia de Alejandro Polihístor, erudito del siglo I a. C., quien lo hace originario de Tarso, ciudad cercana a Solos[24].

---

[21] El catálogo, recogido como test. 29, será tratado en la sección II. B) de esta Introducción, págs. 45-50.

[22] Sobre este autor, cf. T. DORANDI, «Apollodore d'Athènes», A 244 *DPhA* I, págs. 271-274. Apolodoro vivió *ca.* 180-110 a. C. y fue discípulo del filósofo estoico Diógenes de Babilonia. La *Cronología* abarcaba los acontecimientos históricos más relevantes desde la caída de Troya (situada en el 1184/3 a. C.) hasta el tiempo del autor, tuvo probablemente varias redacciones y fue objeto de falsificaciones, actualizaciones y revisiones, como la de Cástor de Rodas en el siglo I a. C. Diógenes accedió a la obra de Apolodoro a través de esta versión, que acabó por suplantar al original, dado que sabemos que Apolodoro no tomó los años olímpicos como referente para la datación, sino la lista de arcontes.

[23] El dato en DIÓG. LAERC., VII 181 (*FGrHist* 244 fr 46) está corregido como indicamos en la nota correspondiente al fr. test. 1, § 184.

[24] R. GOULET, «Alexandros de Milet *dit* Polyhistōr», A 118, *DPhA* I, págs. 144-145. Alejandro fue autor de unas *Sucesiones de filósofos*. Lo que conocemos de su biografía lo debemos sobre todo al artículo de la *Su-*

Ante la falta de pruebas más sólidas, sólo cabe atenerse al hecho de que la mayoría de las informaciones dan la primera ciudad, que, por lo demás, se distingue por haber dado otros adeptos al estoicismo[25]. Nada sabemos de cuándo llegaría a Atenas para establecerse en ella al modo socrático, es decir, sin salir nunca de ella. Es común situar esta llegada a los veinte años, lo que nos lleva a los últimos años de la vida de Zenón, no sabemos si a tiempo de conocerlo directamente y poder ser considerado discípulo suyo.

Por lo que conocemos, la biografía de Crisipo carecía casi por completo de los motivos novelescos que adornan las de tantos filósofos antiguos. El cuadro que se extrae de Diógenes Laercio, confirmado por Filodemo, es el de alguien dedicado a la enseñanza (test. 2), a las discusiones de escuela con sus discípulos y rivales y a sus libros (test. 1, § 179-181). Anécdotas más propias de la biografía filosófica son su dedicación primera a la «carrera de fondo» (test. 1, § 179), que Goulet interpreta en relación con la noticia paralela de que Cleantes se dedicó al principio al pugilato[26]. También nos dice Diógenes (test. 1 § 181), quien afirma saberlo

---

da, s.v. «Alejandro», A 119, vol. I pág. 104, 29-34 ADLER, que nos habla de su vida en Roma en tiempos de Sila y de su vínculo con la escuela del gramático Crates de Malos. Diógenes lo cita generalmente al principio de una vida, como en este caso. STEINMETZ, «Stoa», pág. 584, considera evidente que la lengua materna de Crisipo era el arameo a partir del test. 34, que recoge un texto de Galeno que atribuye el singular estilo de Crisipo a su tardío aprendizaje de la lengua griega; cf. POHLENZ, *Stoa*, págs. 25-26, 30-31.

[25] Por ejemplo, el poeta Arato. Sobre la vida cultural en las ciudades de Cilicia de la época, cf. P. DESIDERI, «Cilicia Ellenistica», *Quaderni Storici* 26 (1991), 148-163.

[26] DIÓG. LAERC., VII 168 (*SVF* I 463), el contexto de la noticia sobre Crisipo es precisamente el de su relación de magisterio con Cleantes.

por Hecatón de Rodas[27], que Crisipo se habría dedicado a la filosofía después de haberse visto privado de su fortuna por la hacienda real. De nuevo, esto parece una versión, si bien menos novelesca, de la anécdota que hace depender la «conversión» a la filosofía de un avatar que priva al hombre de todos sus bienes, sea éste un naufragio, como es el caso del maestro fundador de la escuela, exilio o, incluso, la renuncia voluntaria, como es el caso de Crates y, ya antes, de Anaxágoras y Demócrito[28].

Ninguna evidencia hay sobre actividades políticas de Crisipo al estilo de otros estoicos, pero la misma actitud de reserva, que sintetiza la opinión de la escuela al respecto[29], brindó abundante materia a los críticos del estoicismo en general y de Crisipo en particular. En el caso de Crisipo, le imputaban la contradicción de sus muchos libros escritos sobre este asunto y su vida inactiva, más propia de Epicuro (tests. 6 y 7). También le critica Plutarco que, frente a sus maestros, Crisipo aceptara la ciudadanía ateniense, que le fue ofrecida en una época en la que, según Erskine, no se prodigaron estas concesiones[30]. Desde la perspectiva de al-

[27] H. Gomoll, *Der stoische Philosoph Hekaton. Seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente*, Leipzig, 1933. R. Goulet, «Hécaton de Rhodes», H 13, *DPhA* III, págs. 526 s. Hecatón era discípulo de Panecio de Rodas, por lo que hemos de situarlo entre la segunda mitad del s. II a. C. y la primera del I a. C. Su biografía estaba incluida en el plan completo del libro VII de Diógenes, como sabemos por el índice del *Parisinus* 1759; en Dióg. Laerc., VII 91, aparece a continuación de Crisipo, Cleantes y Posidonio, y en VII 2 aparece citado (junto con Apolonio de Tiro) a propósito de la noticia relativa a la conversión de Zenón a la filosofía.

[28] Sobre el lugar de esta anécdota en la biografía de Zenón, cf. Alesse, *La Stoa*, págs. 29-30.

[29] Sobre la vida política, cf. frs. 566-568 y el fr. 75, de *Sobre los géneros de vida*.

[30] Erskine, *Hellenistic Stoa*, págs. 100 s.

guien que entiende que la actividad política sólo es legítima en relación con la propia ciudad, la actitud del estoico puede entenderse como traición que, en el caso de Crisipo, es doble, porque abandona su patria sin participar en la de adopción.

En relación con este tema está el dato de que declinó las invitaciones de los reyes a ir a su corte, a diferencia de otros filósofos, y que no se conoce obra suya dedicada a un monarca (test. 1, § 185). Diógenes menciona en este pasaje a Esfero que, a diferencia de Crisipo, habría aceptado marchar a Alejandría, como Perseo había marchado por encargo de Zenón a la corte de Pela, en Macedonia. No sabemos si era el propio Demetrio el que hacía de esta actitud de Crisipo la interpretación ética que leemos en Diógenes, en el sentido de que esto mostraba su altanería. En realidad, al declinar esta invitación, Crisipo se muestra de nuevo en continuidad con los maestros, sin que esto signifique rechazo en sí de la monarquía como forma de gobierno[31].

En contraste con el rechazo de los reyes, Diógenes nos da la curiosa noticia, que dice tomar de Demetrio de Magnesia[32], de que por toda compañía le bastaba la de una an-

---

[31] Sobre estas noticias se extiende Erskine, *Hellenistic Stoa*, págs. 75-102, para clarificar la relación de la escuela con las monarquías helenísticas y, de este modo, sus simpatías políticas, que Erskine considera, de Zenón a Crisipo, consistentemente antimacedonias y afines a la democracia; cf. Pohlenz, *Stoa*, págs. 40-41. En el fr. 75 Plutarco ridiculiza a Crisipo por aceptar la convivencia del sabio con los reyes. Erskine considera significativo que Crisipo no cite monarquías de su tiempo, sino distantes en el tiempo y/o en el espacio. Sobre la historia política de Atenas en la época de Crisipo, dominada por las relaciones con la monarquía macedonia, cf. C. Habicht, *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, París, 2000, págs. 160-214.

[32] J. Mejer, «Démétrios de Magnésie», D 52, *DPhA* II, págs. 626-628. Este Demetrio fue autor de una obra de carácter lexicográfico titulada *Sobre poetas y escritores homónimos*, citada con el título completo en

ciana que le cuidaba (test. 1 § 185). La anciana sirvienta es el personaje más curioso de la biografía de Crisipo. Su trato directo y continuado con el filósofo hizo de ella una suerte de autoridad en la materia. Diocles de Magnesia, autor de un *Resumen de los filósofos* del que se sirvió abundantemente Diógenes[33], parece tomarla como fuente cuando refiere el notable hábito de Crisipo de escribir todos los días unas quinientas líneas (test. 1 § 181). Puede que a ella se refiera también Diógenes en la *chreîa* sobre la peculiar embriaguez del filósofo (§ 183), para la que no aporta fuente escrita específica alguna[34]. Pero es ciertamente a la anciana a quien se dirige Crisipo en la anécdota que refiere su singular óbito

---

Dióg. Laerc., I 112 y V 3. Los fragmentos han sido recopilados por J. Mejer, «Demetrius de Magnesia: *On Poets and Authors of the same name*», *Hermes* 109 (1981), 446-472, edición por la que citaremos. Cf. F. Aronadio, «Due fonti Laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia», *Elenchos* 11 (1990), 202-255, esp. pág. 235 ss.

[33] R. Goulet, «Dioclès de Magnésie», D 115, *DPhA* II, págs. 775-777. Diocles es citado también como autor de unas *Vidas de los filósofos*, cuya relación con el *Resumen (Epitomḗ)* citado en el texto no es clara. Meyer, *Diogenes*, págs. 80-81, las distingue de manera estricta por el género al que pertenecen una y otra (biografía y doxografía respectivamente). Diocles fue una fuente importante para Diógenes, pero el alcance de esta deuda es objeto de un extenso debate iniciado por Nietzsche, resumido por Goulet, *ibid.*, págs. 776-777. Es igualmente incierta su ubicación cronológica (¿s. I a. C.?).

[34] Como en tantos otros detalles pintorescos, a veces estas anécdotas esconden referencias a cuestiones doctrinales en términos jocosos. El alma de Crisipo es coextensiva al cuerpo, de suerte que, cuando andamos, el alma está en cierto modo en los pies, cf. fr. 447. El morirse de una carcajada puede tener el sentido filosófico de una deificación al estilo de la de Diógenes el Cínico y puede tener en relación con la figura del asno un sentido iniciático, cf. nota a test. 1, § 185, nota 26. En fin, la figura de la anciana pudo inspirar a Crisipo alguna de sus afirmaciones paradójicas más queridas, como su ejemplo de abstención virtuosa y, con todo, insignificante, cf. frs. 105 y 136.

(test. 1 § 185) —aunque Diógenes toma de Hermipo de Esmirna otra versión menos jocosa de su muerte[35]. De otro talante es la noticia, que conocemos por el *Índice* herculanense (test. 2), que nos informa de la muerte del filósofo, aunque su interés está en mostrar hasta qué punto el personaje es coherente con las doctrinas que profesa en ese trance.

El segundo tipo de noticias biográficas es de mayor valor para el historiador de la filosofía. Se trata de las que refieren la actividad filosófica de Crisipo, sobre todo la relación de maestros, rivales y discípulos, en definitiva, aquellas que nos hablan de su pertenencia a la escuela estoica. Respecto de los maestros, las noticias son como siempre controvertidas. El primer dato de la biografía refiere el magisterio de Cleantes, pero inmediatamente se habla de Zenón como su primer maestro, noticia que es corregida por Diógenes recurriendo al mencionado Diocles (test. 1, § 179). La posibilidad de que fuera discípulo de Zenón está sujeta a serias reservas, aunque no cabe excluirla. La cuestión depende, por supuesto, de la fecha que aceptemos para la muerte de Zenón. Si la situamos en el 262/1 a. C., cuando Crisipo tendría apenas veinte años, caben pocas posibilidades para el magisterio zenoniano[36]. En cualquier caso, Crisipo no

---

[35] Sobre Hermipo, autor de un gran número de obras dedicada a filósofos particulares, cf. J. P. SCHNEIDER, «Hermippe de Smyrne», H 86 *DPhA* III, 655-658. La edición de los fragmentos es la de F. WEHRLI, *Hermippos der Kallimacheer* (Die Schule des Aristoteles, Suppl. 1), Basilea, 1974. Sobre su importancia en la tradición biográfica ha insistido A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography*, Cambridge Mass., 1971.

[36] La fecha de la muerte de Zenón es controvertida y parte del dato suministrado por FILOD., *Sobre los estoicos* col. v 9-14 DORANDI, quien la situaba, siguiendo a APOLODORO *(FGrHist* 244 *44), en el arcontado de

aparece en VII 37-38 entre los discípulos del fundador del estoicismo.

Su opción por Cleantes es un dato especialmente relevante, porque a la muerte de Zenón las orientaciones del estoicismo se encuentran diferenciadas y hasta enfrentadas. La biografía hace explícita su adhesión a Cleantes frente a otros maestros estoicos de mucho más predicamento en la época, como Aristón de Quíos (fr. 1 § 182), apodado «la sirena»[37]. A su vez, la relación con el maestro de su propia elección se caracteriza por su conflictividad[38]. Crisipo parece haber sido persona pugnaz y de orgullosa autonomía intelectual, como muestra el apotegma del § 179: Crisipo sólo pedía las doctrinas, porque él se bastaba para las demostraciones. Sin embargo, el párrafo se cierra con una información que deja constancia de la relación estrecha que lo unía a su maestro, a quien, cuenta otra anécdota, defiende de un dialéctico que lo trataba sin la consideración debida a su edad (test. 1, § 182). En esta anécdota, Crisipo se califica a sí mismo de «joven». Orígenes da un testimonio semejante de que la estrecha colaboración de Crisipo con Cleantes era una con sus constantes diferencias[39].

Concuerda con esta independencia lo que Diógenes refiere acerca de que buscó maestros no sólo entre los de su propia escuela, sino también, y esto es un dato de notable interés para su carrera filosófica, entre aquellos con los que sus maestros y antecesores en el estoicismo habían entabla-

Arrenides, 262/1, dato especialmente, cf. Dióg. Laerc., VII 9-10 y la bibliografía recogida por Goulet, págs. 795-796, nota 5.

[37] Dióg. Laerc., VII 160 (*SVF* I 333).

[38] Antípatro de Tarso (s. II a. C.) había escrito una obra titulada precisamente *Sobre las diferencias entre Cleantes y Crisipo*, sobre la cual, cf. tests. 15, nota 65, y test. 55.

[39] Cf. test. 11.

do uno de los debates más apasionantes de la antigüedad, la Academia de Arcesilao y Lácides (test. 1 § 184). El dato deriva de Soción de Alejandría, de quien Diógenes cita el libro octavo de las *Sucesiones*. Señala Goulet[40] que el carácter aislado de la noticia hace que su fiabilidad no pueda ser mucha, pero es posible, por los datos de que disponemos sobre la cronología de estos filósofos[41]. En cualquier caso, es curioso que esta formación académica sea ubicada por Soción al final de la vida de Crisipo y que, además, se señale la influencia que tuvo la misma en la propia producción del estoico[42]. La seriedad con que Crisipo recibe la enseñanza

[40] Goulet, pág. 784, nota 5.

[41] Sobre la cronología de Arcesilao y Lácides, cf. Dorandi, «Chronology», *CHHPh*, pág. 32. La noticia ha sido frecuentemente considerada pura construcción etiológica a partir de libros como *Contra la experiencia común*, frs. 16-18, cf. Bréhier, *Chrysippe*, pág. 11. Recientemente Babut, «Chrysippe à la Académie», *Philologus* 147 (2003), 70, 90, ha dedicado un detallado análisis a este pasaje de Diógenes y concluye que no hay razones para poner en duda la noticia de Soción. La presencia de Crisipo en la escuela de Arcesilao y Lácides debe situarse cronologicamente en los últimos años de Arcesilao (muerto en el 241/0), cuando Lácides podía considerarse su estrecho colaborador. Esto elimina la posibilidad de hacer del episodio académico un momento de la formación primera de Crisipo, previa a su adhesión al estoicismo (cf. Von Arnim, «Chrysippos», cols. 2502 s. y Pohlenz, *Stoa,* págs. 39-40). Crisipo pretendería, como ya hizo Zenón (cf. Diós. Laerc., VII 2 y 25), consolidar su formación en dialéctica con los maestros más prestigiosos en la materia. Su presencia en la Academia, escuela que se distingue por su tolerancia hacia otras escuelas, no implica una etapa en su filosofía.

[42] Siguiendo esta inspiración académica Crisipo habría escrito, según la fuente de Diógenes Laercio, sobre «magnitudes y cantidades» (es decir, probablemente sobre cuestiones relacionadas con el sorites, cf. 43 y 107 H.-G.) y sobre la experiencia común o *synḗtheia*, sendos libros en contra y a favor de la misma (en consonancia con la práctica académica, cf. Dörrie, «Chrysippos», col. 150). Plutarco señalaba que el libro contra la experiencia común (117 H.-G.) era notablemente más convicente que el que hizo en defensa del mismo y en el mismo sentido se expresaba Cicerón (frs. 17

académica es de gran importancia en la historia de la filosofía helenística, pues al decir de algunos de sus críticos, la agudeza de Crisipo se desplegó en argumentos que fueron de gran ayuda a sus posteriores rivales, Carnéades fundamentalmente, quien habría encontrado en Crisipo ya preparada buena parte de su panoplia intelectual (tests. 43-46).

De Crisipo como maestro tenemos informaciones significativas que concuerdan en señalar su dedicación a la enseñanza y sus discípulos, que fueron numerosos (tests. 12-14)[43]. Un par de pasajes del *Índice* herculanense nos dan noticia de seriedad académica: puntualidad y atención a los alumnos (test. 2). Además, también en relación con su actividad escolar, tenemos una información muy interesante, que debemos a Quintiliano (test. 23), acerca de una preocupación económica que parece haber sido característica del estoicismo[44]. Se trata de la cuestión del mantenimiento

---

y 18). Según Babut, «Chrysippe à la Académie», págs. 76 s., no hay que asignar el libro contra la experiencia común a una etapa académica, pues, entre otras razones, los estoicos tuvieron un gran aprecio por este libro. Las críticas contra él vienen siempre de los académicos y sus sucesores.

[43] Cf. la relación contrastada de los discípulos y los detinatarios de las obras del catálogo que ofrece Goulet, «Chrysippe», págs. 334 s. El fr. 12 nos da la escueta información de que los discípulos de Crisipo se llamaban «crisipeos», designación que encontramos en otros pasajes de autores de época imperial, cf. Filóst., *Vida de Apolonio* I 7, y Jámblico, *Com. a la «Aritmética» de Nicómaco*, pág. 11 Klein. Recordemos que también los seguidores de Zenón se llamaron, en un principio, por el nombre del maestro (Dióg. Laerc., VII 5 = *SVF* I 2), así como los de Aristón (Dióg. Laerc., VII 161 = *SVF* I 333). Dado que Crisipo se separó de Cleantes cuando éste aún vivía (test. 1 § 179), tal vez la noticia de la *Suda* derive de un pasaje semejante al de Zenón (que aparece de hecho como entrada de *Suda, s.v.* «Estoicos», Σ 1150). Sobre esta forma de designar las *hairéseis*, que cobra especial relieve en época imperial, cf. Glucker, *Antiochus*, págs. 137 y 213.

[44] Los estoicos toman una posición original en la polémica entre filosofía y sofística que había planteado Platón precisamente por el carácter

del sabio, algo que para los estoicos se planteaba en términos especialmente urgentes, sobre todo por la peculiar condición de esta escuela entre las de su época, que ha destacado recientemente Lundlam[45]. Si en el caso de la Academia, del Perípato o del Jardín los filósofos, al menos los principales de la escuela podían disfrutar del régimen económico de una institución más o menos estable[46], nada semejante parece que se diera en el caso de los estoicos, cuya unidad como escuela no dependió, según Lundlam, de una organización escolar como la de sus rivales. De acuerdo con esto, tampoco parece que tuvieran un lugar privilegiado de enseñanza. La lección de Zenón parece haber sido, en realidad, la de disponer de los lugares públicos para enseñar. De Crisipo sabemos por Soción que enseñaba en el Odeón (test. 1, § 184)[47] y, por Demetrio, que también lo hacía en el Liceo al aire libre (test. 1, § 186).

---

venal de los saberes que los sofistas transmitían, cf. C. Natali, «*L'oikonomikos* nella tradizione stoica», en C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet (eds.), *Ars et Ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Bruselas 2003, págs. 74-88, esp. págs 84-88. Cf. los frs. 73-81, asignados a la obra *Sobre los géneros de vida* (núm. 166 H.-G.) y la parodia de Luciano, test. 24, § 23, que parece evocar la raigambre sofística de la cuestión.

[45] I. Lundlam, «Two longrunning stoic myths: a centralized orthodox stoic school and stoic scholarchs», *Elenchos* 24 (2003), 33-55.

[46] Cf. Dorandi, «Organization and estructure of the philosophical schools», *CHHPh*, págs. 56-57 y 59 y Sedley, «The School from Zeno to Arius», *CCS*, págs. 18-19.

[47] El Odeón aparece citado como lugar de enseñanza, junto al Liceo, la Academia, el Pórtico y el Paladión, por Plut., *Sobre el exilio* 14, 605A. La frecuentación de estos lugares por los filósofos está atestiguada desde el siglo iv, si aceptamos la autenticidad de la mención atribuida al poeta de la comedia media Alexis, fr. 25 K.-A., cf. Goulet, «Chrysippe», pág. 333.

La figura de Crisipo se confunde, pues, con la de la escuela que prácticamente refunda, según suele interpretarse el dicho que hacía de Crisipo una condición *sine qua non* del estoicismo (test. 1, § 183). Crisipo, solo o en unión con sus antecesores, llega a hacerse emblema de la filosofía que funda Zenón, como testimonian los autores de época imperial cuando quieren referirse de manera genérica al estoicismo[48]. Parece que dentro de la escuela aquella expresión condicional, que sugiere una ironía académica sobre la debatida conjunción negada, se interpretó en términos providenciales, como testimonia Plutarco (test. 45): por designio divino Crisipo habría llegado en el momento oportuno entre Arcesilao y Carnéades, para hacer frente al desconcierto creado por la Academia en las nociones comunes entre los hombres, sobre todo aquellas que nos hacen confiar en que los sentidos pueden ser fuente de conocimiento cierto. La imagen providencial, aunque extraña a nuestros usos historiográficos más arraigados, tiene la ventaja de darnos una perspectiva de Crisipo que parece venir desde el propio estoicismo, y puede ser un interesante complemento a la que se ha formado del estoicismo la investigación moderna. Crisipo no sería el centro de la escuela sólo en el sentido de su plenitud dogmática, en una evolución que va desde el origen a la extinción, sino su presente y su conjunción. En él convergen y de él irradian las doctrinas estoicas con una cualidad especial y distintiva que es posible desarrollar en deta-

---

[48] Cic., *Lúculo* 24, 73; Luc., *Pesc.* 25 s. y 32; *Alejandro* 25; *Hermótimo* 30. En el texto de la *Subasta de vidas* que recogemos como test. 24, Crisipo representa la opción de vida estoica, Jul., *Ep.* 89b, pág. 334 Bidez; Damascio, *Vida de Isidoro*, fr. 36 Zintzen. Su condición representativa se deja ver especialmente cuando encontramos su nombre en plural, como en Marco Aurelio, VII 19 y Greg. Nac., *Contr. Jul.* 1, XXXV pág. 568 Migne.

lles, pero no alterar sin desvirtuar el propio estoicismo. Por otro lado, es importante señalar que la imagen es fiel al contexto fundamental de desarrollo del estoicismo, que es el de la polémica con otras escuelas, fundamentalmente la Academia, sobre todo la que toma su inicio con Arcesilao. Sirviéndonos, pues, de esta imagen daremos unas breves indicaciones sobre la figura de Crisipo en la historia del estoicismo.

Respecto de la propia escuela, y más concretamente su maestro fundador, es curioso observar cómo esta consideración va insinuándose en la indagación historicista sobre la evolución de la escuela. La relación entre las doctrinas de Crisipo y las de Zenón son consideradas cada vez más no tanto como una corrección del maestro, sino como la explicitación o, por hablar en términos estoicos, la articulación más cuidada de lo que ya hay en las formulaciones originales, necesitadas de semejante apoyo en un contexto de debate[49]. Si seguimos a Ioppolo, esta voluntad de continuidad tiene un efecto de importancia considerable para el estudio del estoicismo en general y de Crisipo en particular, porque esas precisiones, Crisipo quiso hacerlas pasar por las doctrinas del maestro mismo[50]. Sin embargo, respecto de Cleantes, la actitud de Crisipo fue, sin duda, marcadamente polémica. Son muchos los textos que señalan estas diferencias y

[49] Es representativo de esta actitud el que Crisipo dedicara un libro a clarificar el uso de los nombres en el fundador de la escuela (190 H.-G., fr. 160). Para la relación doctrinal con Zenón son especialmente representativos los frs. 125, 183-185, 197, 294-295, 305, 311, 322, 326, 413, 485, 516 y 533.

[50] IOPPOLO, *Opinione e scienza,* pág. 12.

dejan ver con más claridad una cualidad distintiva de Crisipo frente a su maestro[51].

Si tuviéramos que trazar un esbozo de esa cualidad peculiarmente crisipea del estoicismo, no sería justo dejar de señalar la importancia que en ella cobra la perspectiva del ser humano como centro de experiencia, así como la distancia considerable que hay que salvar hasta llegar a una visión adecuada del conjunto, que produce en el ser humano una transformación radical (que puede, no obstante, pasarle desapercibida). Esta inquietud se deja ver muy especialmente en las doctrinas éticas, desde la formulación crisipea del *télos* estoico en términos de *empeiría* (fr. 243), pasando por la inquietud «histórica» (en el sentido herodoteo) que muestra en algunas de sus indagaciones éticas (fr. 547)[52], hasta la atención especial que dedica a las cuestiones, poco dignas para algunos de sus críticos, de la manutención del sabio (frs. 73-78). Pero en el mismo sentido apunta la relevancia «científica» que otorga a los momentos en los que las nociones comunes se revelan, como el lenguaje de todos los días, los gestos y la poesía, así como sus concesiones a ese mismo hablar común en lo que tiene de poco riguroso (fr. 67) algo que sirvió a sus refutadores para mover contra él la acusación de contradecirse. Y en este orden de consideraciones, es significativo que algunos aspectos al menos de la polémica con Aristón, de cuyos detalles doctrinales se ocupa la crítica, está motivada esencialmente por el hecho de que la vida humana queda destruida si nos atenemos al rigor de esas doctrinas. Creemos que es también esa viva conciencia de la perspectiva humana la que lleva a Crisipo a inte-

---

[51] Para las diferencias con Cleantes, cf. tes. 11 y frs. 10, 215, 233, 243, 326-327, 383, 422, 444, 447, 454, 460, 511 y 532.

[52] J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220,* Londres, 1996[2], pág. 69.

grar en sus preocupaciones problemas relativamente nuevos, como el del destino en el sentido de la determinación que anula nuestras ideas de dignidad y responsabilidad moral[53].

Por otro lado la personalidad filosófica de Crisipo es inseparable de la de sus rivales más enconados, unos rivales cuya vigencia fue la misma que la del propio Crisipo como centro de la escuela. La historia del debate entre académicos y estoicos de los siglos III al I a. C. y la suerte de conciliación entre ambas escuelas que da lugar a una nueva etapa del platonismo, es uno de los episodios más apasionantes y debatidos de la investigación actual[54]. Señalaremos sólo la centralidad de Crisipo en toda esta singladura, como punto de referencia privilegiada de las críticas académicas y como punto de referencia doctrinal de la síntesis[55]. De hecho, lo que sigue en los dos primeros siglos de nuestra era, es la hegemonía escolar de Crisipo de la que son un buen testimonio las diatribas de Epicteto[56].

Crisipo es, pues, la referencia central del debate que enfrenta a estoicos y académicos desde Zenón[57]. Ya hemos señalado la labor reforzadora de Crisipo de las ideas del fundador, en polémica tanto con los que parecían haberlas des-

---

[53] Como señala BOBZIEN, *Determinism and Freedom*, pág. 3, Crisipo es el primer autor del que conocemos una obra titulada *Sobre el destino*, y todavía pasó un tiempo hasta que el tema se hizo importante. Parece que es con Carnéades cuando la cuestión fue retomada.

[54] Cf. la completa revisión de W. GÖRLER, «Archesilaos», en H. FLASHAR (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, IV.2: *Die Hellenistische Philosophie*, Basilea, 1994, págs. 775-937 y la más breve, aunque precisa y enjundiosa de LÉVY, *Ciceron Academicus*, págs. 11-57.

[55] Cf. DILLON, *The Middle Platonists*, pág. 105; y POHLENZ, *Stoa*, págs. 524 y ss.

[56] Cf. test. 20 y nota 71.

[57] Para los detalles de las réplicas de Crisipo a Arcesilao en defensa de Zenón, cf. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, esp. págs. 89-120 y 167-192.

desvirtuado como con los rivales que las cuestionan de plano. Las doctrinas debatidas con los académicos son las que vinculan estrechamente los problemas epistemológicos y los éticos en torno a la necesidad de evitar la opinión y el error. La posibilidad de la comprensión *(katálepsis)* y, con ella, del saber mismo, que Zenón hace depender de la existencia de las representaciones comprensivas y de su modo peculiar de vincular el asentimiento, es inseparable de la posibilidad misma de la vida moral en sentido más riguroso. Arcesilao había procedido a demostrar que, desde los mismos planteamientos estoicos, la propuesta es incoherente, y sólo cabe la solución académica de suspensión. La cuestión ética debe seguir vías independientes a la de la certeza cognitiva[58]. Crisipo vuelve a reunir las dos cuestiones precisando, de un lado, al sentido en el que los hombres yerran y tienen opiniones y, de otro, dando relieve ético a la figura del sabio infalible (fr. 318). Las virtudes de este sabio son la negación de los vicios que Arcesilao había señalado como implicados en la aceptación de las comprensiones; a su vez, su conocimiento moral es también de una cualidad peculiar. De otro lado, Crisipo explora el sentido de la «experiencia común» *(synētheia),* de nuevo en la línea de Zenón, pero dando un nuevo impulso a su valor filosófico, después de conocer bien los argumentos que, en contra de ella, habían movido los académicos (frs. 16-18). Crisipo señala a un tiempo la inmediatez de las propuestas estoicas a la experiencia humana y su distancia que las hace aparecer «fábulas» (fr. 92).

Respecto de Carnéades, el otro polo de su ubicación providencial, parece que el propio académico asumía esa

[58] Sobre las dificultades de la docrina ética de Arcesilao y su propuesta de la acción razonable *(eúlogon)*, cf. GÖRLER, «Archesilaos», en FLASHAR *Grundriss,* págs. 806-811.

imagen de Crisipo. De hecho, al aplicarse a sí mismo el dicho sobre la importancia de su rival (test. 44), Carnéades estaba en realidad refutando su sentido providencial, pues venía a decir que, en tal caso, la providencia habría contado también con las refutaciones del académico, quien, por ello mismo, no tenía inconveniente en mencionar sus deudas con el estoico. Carnéades se consideraba, pues, inscrito en el propio Crisipo, algo así como su destino. Como afirma Ioppolo, Carnéades toma de Crisipo hasta la táctica del estoico contra Arcesilao: cambia de las formulaciones del académico aquellos aspectos que habían quedado refutados por los argumentos crisipeos y los incorpora a su crítica de las doctrinas estoicas. El resultado es que el propio Carnéades se convirtió en el centro del escepticismo académico[59].

Si lo que irradia de Crisipo no es sólo una serie de dogmas más o menos sostenibles sino una cualidad particular que inclina a un planteamiento determinado de las cuestiones, una consecuencia posible es que se diluyan los contornos de algunas de las distinciones bien establecidas por la historiografía en la historia del estoicismo. Es frecuente señalar una inflexión significativa en esa historia a partir de la figura de Panecio y Posidonio. Esta inflexión distinguiría un estoicismo «Medio» entre los dos momentos de dominio crisipeo. Con estos filósofos el estoicismo parece haber dado entrada en sus doctrinas a algunas de las ideas de las grandes escuelas rivales, y también adquirir unas inquietudes más mundanas. Sin embargo, la investigación moderna viene cuestionando el rigor de esta cesura y destacando la

[59] Para el debate con Carnéades, cf. tests. 43-46 y fr. 17, 216, 379, 462 499, 549 y 546. Sobre la figura de Carnéades en la historia de la Academia, cf. GÖRLER, «Karneades», en FLASHAR, *Grundriss*, págs. 849-897, esp. págs. 877-887. Sobre el modo de asimilación de las doctrinas crisipeas y su réplica, cf. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, págs. 193-214.

continuidad de las enseñanzas de la escuela en aspectos especialmente relevantes, como son los de la psicología, un punto de especial significación en la historia del estoicismo[60].

La interpretación providencial de la figura de Crisipo, en realidad, no está muy alejada de la que ha acabado por fijarlo en la historia de la filosofía por su función, defensora y sistematizadora, en la historia de la escuela. Su figura filosófica se resume en la inflexión que da al estoicismo en un contexto polémico de extraordinaria intensidad sin comprometer lo esencial de las enseñanzas de sus antecesores, dotándolas de una firmeza específica que las constituye en ortodoxia, respecto de la cual se miden las diferencias, sean evoluciones, cambios o disidencias. Hasta qué punto esto ha ido en detrimento de los filósofos que quedaron al margen, Aristón de Quíos por ejemplo, es cuestión debatida[61]. Lo cierto es que el éxito de su síntesis, a la que sobre todo se le otorga la virtud de la sistematización, no le valió mejor suerte a sus obras. En efecto, el rastro de la difusión de sus escritos y de su lectura directa se pierde después del siglo II

---

[60] Respecto de Panecio y su supuesto cambio en el monismo psicológico del estoicismo crisipeo, cf. el replanteamiento de F. PROST, «La psychologie de Panétius: réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron», *Rev. Ét. Lat.* 79 (2001), 171-196. La cuestión de Posidonio es actualmente un tema especialmente debatido, cf. COOPER, «Posidonius on Emotions», en SHIVOLA-PEDERSEN, *The emotions in Hellenistic thinking*, págs. 71-11 y GILL, «Did Galen understand Platonic and stoic thinking on emotions?», *Ibid.* págs. 112-148, quien destaca además la importancia del antecedente platónico para la concepción estoica de las pasiones. La conexión platónica es, efectivamente, una de las más prometedoras en la investigación sobre el estoicismo. Cf. además, R. SORABJI, «Chrysippus-Posidonius-Seneca: A high-level debate on emotions», *Ibid.* págs. 148-169.

[61] Cf. A. M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Nápoles, 1980.

de nuestra era. Curiosamente, es también entonces cuando el escepticismo se desvanece.

II. OBRA DE CRISIPO

A) *Fuentes de los fragmentos de Crisipo y criterios de esta colección*

La importancia del pensamiento de Crisipo en el contexto de la filosofía helenística, el debate a que dieron lugar sus posiciones y la solidez doctrinal que sus formulaciones adquirieron en la escuela contrastan con la delicada situación textual a la que nos enfrentamos para su estudio. La pérdida masiva de los textos de época helenística y la desaparición relativamente temprana de las escuelas más relevantes[62] nos abocan a los problemas que derivan del estudio de un autor por medio de los fragmentos de su obra. Sólo en ocasiones, muy contadas, disponemos o hemos tenido la fortuna de re-

[62] Según MANSFELD, «Sources», *CHHPh*, pág. 3, afinales del siglo III d. C. ambas escuelas se consideran prácticamente extinguidas, cuando todavía las tradiciones platónica y aristotélica mantienen una vigencia envidiable. Ya por entonces el acceso directo a los textos de Epicuro y los estoicos antiguos es raro, y el conocimiento de las doctrinas de estas escuelas se encuentra reducido a la condición de una introducción a través de la literatura escolar. Está en curso, además, el proceso por el que el papiro pierde predominio como soporte librario en beneficio del pergamino, y la forma del rollo cede a la del códice, cambios que se suelen asociar a una estricta selección de los textos copiados; cf. la revisión de G. CAVALLO, «Discorsi sul libro», en G. CAMBIANO, L. CANFORA, y D. LANZA, *Lo spazio letterario della Grecia Antica*, vol. I: *La produzione e circolazione del testo*, t. III: *I Greci e Roma*, Roma, págs. 613-639. Sobre la pérdida de obras que ya no eran objeto de enseñanza, cf. J. IRIGOIN, «Les éditions de textes», en F. MONTANARI (ed.), *La philologie grecque à l'époque héllenistique et romaine*, Vandeouvres-Ginebra, 1994, págs. 39-82.

cuperar el texto original de lo que hasta el momento se leía aisladamente o sólo podíamos imaginar con más o menos razones. Para el caso de Crisipo, hasta el momento, esta feliz circunstancia sólo se ha dado una vez, con el hallazgo entre los papiros de Herculano de fragmentos de la obra de Crisipo *Investigaciones lógicas* (fr. 19)[63].

En estas circunstancias, el punto de referencia privilegiado para el estudio de estos autores sigue siendo la colección de fragmentos tal como la ha constituido técnicamente la filología desde comienzos del siglo XIX hasta nuestros días[64]. La naturalidad con la que manejamos estas ediciones, que en ocasiones han alcanzado una sofisticación notable en la edición de los textos, no puede hacernos olvidar el hecho fundamental de que «fragmentos» se dice de varias maneras: o *a)* son literalmente fragmentos de obras perdidas (por accidentes de la transmisión que han dañado nuestra recepción de la obra; es el caso de los papiros), o *b)* lo son en un sentido análogo, por obra de la actividad editorial que los reconoce y recupera de obras en los que estos aparecen recogidos en varios grados de literalidad, que van desde la cita a la alusión. Esta mediación textual es la que se pretende salvar o anular para restituir un acceso directo a los textos perdidos. Se trataría en definitiva de convertir este segundo tipo de fragmentos en fragmentos propiamente dichos. En

---

[63] Merece la pena señalar la recomendación que J. BARNES hace a propósito de esta obra, *CHHP*, págs. 69-70. Sobre otro papiro herculanense de una obra de Crisipo, cf. test. 29, nota al núm. 49 H.-G.; cf. también fr. 230 de *Sobre la providencia.*

[64] Sobre el origen y la constitución de la práctica filológica de la edición de fragmentos cf. las observaciones de G. W. MOST, «À la recherche du texte perdu: On Collecting Philosophical Fragments», en W. BURKERT (ed.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Gotinga, 1998, págs. 1-15. El volumen revisa los problemas de estas recopilaciones fragmentarias por escuelas.

realidad los motivos de la fragmentariedad son muy diversos, así como los métodos de constitución de los textos[65]. En este sentido podemos constatar una diferencia significativa entre el epicureismo, donde hay que contar con un importante y creciente volumen de textos del tipo *a)*, y el estoicismo, donde el grueso del material deriva de la más tortuosa vía que siguen los fragmentos del tipo *b)*.

Ciertamente, ya los mejores editores de obras fragmentarias establecieron criterios básicos para distinguir el valor de los textos recogidos según la literalidad de la recepción de los textos originales, criterios que en esencia siguen siendo válidos. De este modo procedió H. Usener al distinguir y separar en la edición las citas *verbatim* de los *testimonia* de cualquier género que añaden información complementaria, cuyo valor depende en definitiva del que asignemos a las primeras. Este procedimiento fue seguido por H. Diels para su edición de los fragmentos de los presocráticos[66].

La colección de Von Arnim sigue siendo por ahora la obra de referencia más completa para el estudio de los frag-

[65] Se trata, en el primer caso, de los métodos más propios de la crítica textual, mientras que, en el segundo, la restitución del texto original precisa más bien del conocimiento de los modos de cita y resumen propios de la Antigüedad, investigados sobre todo para la historiografía. Cf. las observaciones de GRILLI sobre el problema de la delimitación de los fragmentos filosóficos, «Sui criteri per l'edizione del frammenti filosofici», en E. FLORES (ed.), *La critica testuale greco-latina oggi. Metodi e problemi,* Roma, 1981, págs. 112 s. El segundo modo de los fragmentos es deudor de la rama de la investigación filológica conocida como *Quellenforschung*, y cuya legitimidad y métodos son hoy día objeto de amplio debate. Sobre el cuestionamiento actual de las posibilidades de la *Quellenforschung*, cf. MANSFELD, «Sources», *CHHP*, págs. 13-16 y «Doxographical Studies, Quellenforschung, Tabular Presentation and other Varieties of Comparativism», en BURKERT (ed), *Fragmentsammlungen*, esp. págs. 27-28.

[66] Que citamos por la sigla DK. Las ediciones revisadas por Diels son las de 1906, 1912 y 1922.

mentos de los estoicos antiguos[67]. El mérito de Von Arnim no se puede poner en cuestión, y el tiempo que está costando sustituirlo muestra la dificultad extraordinaria de la empresa. La cuestión es que, paradójicamente, no deja de ser cierto que su colección de fragmentos puede resultar incómoda para quien busque, precisamente, la filosofía de Crisipo. En este sentido, por mencionar un aspecto de especial importancia, llama la atención la diferencia que va de los volúmenes dedicados a Crisipo y sus discípulos (II y III) al primer volumen, que incorporaba los fragmentos de Zenón y sus discípulos[68]. En este caso Von Arnim seguía el criterio estricto de recoger sólo lo que de manera explícita se asignaba a estos autores, pero en lo que se refiere a Crisipo, Von Arnim había seguido como criterio de selección su idea de la historia del estoicismo, según la cual esta escuela filosófica en época romana derivaba sus doctrinas de Crisipo. En un intento por neutralizar la heterodoxia del estoicismo medio, los estoicos del imperio remontarían a la fuente crisipea

[67] Para la dialéctica disponemos ahora de la monumental recopilación con comentario de Hülser que citamos bajo la sigla *FDS*. La colección de Von Arnim ha sido vertida de manera completa al italiano por Radice, y de manera parcial por M. Naddei Carbonara, «Crisipo. Vita, opere e prolegomeni», *Atti Accad. Sc. Nap.* 40 (1979), 463-484, y N. Festa, R. Anastasi, *I frammenti degli stoichi antichi*, vol. 3. *I Frammenti morali*, Padua 1962 (sólo fragmentos éticos), mientras que Isnardi opta por una reorganización de los fragmentos de la que somos deudores. La reciente edición de Dufour incluye los testimonios y los fragmentos de física y lógica según el orden de Von Arnim, incorpora notas críticas y exegéticas, además de nuevos fragmentos no recogidos por Von Arnim en el lugar correspondiente. En español está la traducción de los frs. éticos de J. F. Maldonado, Madrid, 1999.

[68] *SVF* I, págs. I-X. La investigación de von Arnim se reducía en un principio a los fragmentos crisipeos, mientras que los fragmentos de Zenón y su sucesor siguió fielmente la de A. Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, Londres, 1911.

para repristinar la doctrina. En consecuencia, los volúmenes II y III de Von Arnim se atienen a la idea de que las citas que genéricamente se hacen de doctrinas estoicas en época imperial transmiten en lo esencial la ortodoxia crisipea. En este punto encontró el refrendo de una autoridad en la materia como Pohlenz[69].

Muchas razones avalan el proceder de Von Arnim, sobre todo cuando ya los antiguos reconocían que lo propio de las doctrinas es su conexión fluida que hace vano buscar nombres[70]. En realidad todo conspira contra el propio Crisipo a la hora de emprender una colección de fragmentos con el rigor que se suele hacer con otros autores. Ya hemos señalado que su mismo proceder en la defensa de la escuela va en el sentido de diluir su propia aportación en beneficio de la coherencia de las doctrinas del maestro. Una anécdota que se cuenta del fundador de la escuela es representativa de esta dificultad. Cuenta Plutarco que Zenón de Citio, ante la admiración que suscitaba entre sus alumnos la abundancia de discípulos que atraía su rival Teofrasto, replicó: «Su coro es mayor, pero el nuestro es más consonante»[71]. Esta vocación coral del estoicismo puede explicar un rasgo característico de las fuentes doxográficas respecto de la filosofía estoica: la fuerte tendencia a introducir las doctrinas asignadas al estoicismo por el nombre de la escuela[72].

---

[69] POHLENZ, *Stoa*, págs. 609 ss., quien hace referencia en este sentido a la abundancia de bustos de Crisipo en contraste con sus antecesores y sucesores (cf. los test. 26-28 y nota a la sección I B). GOULD, *Chrysippus*, pág. 3 señala las inconsecuencias del propio Pohlenz con respecto a la idea de la dominancia de Crisipo en época romana.

[70] SÉN., *Ep.* 33, 4, 6; 14, 17.

[71] PLUT., *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 78D y *De cómo alabarse sin despertar envidia* 545F (*SVF* I 280).

[72] Ciertamente, como señala J. MANSFELD, «Doxography and Dialectic. The Sitz im Leben of the *Placita*», *ANRW* II 36.4, (1990), pág. 3057,

El proceder de las grandes síntesis históricas, que en los últimos años viene enriqueciendo considerablemente nuestro conocimiento del estoicismo, refrenda en definitiva la idea de Von Arnim, cuando privilegian el acercamiento por escuelas al que se subordina, en todo caso, las diferencias cuando son constatables. Y sin embargo, los trabajos particulares testimonian que, en definitiva, el esfuerzo del estudio de la filosofía antigua acaba concentrándose en la posibilidad de asignar doctrinas a pensadores individuales como el lugar privilegiado de la diferencia, es decir de la riqueza doctrinal. Nos inclinamos a pensar que esta afición a la cualidad individual no es ajena a la inspiración del propio estoicismo.

De acuerdo con esto, el modo de operar que ha guiado la selección y organización de nuestra colección difiere del de Von Arnim en dos puntos fundamentales, que, con todo, no le son ajenos, sino sólo subordinados. En primer lugar, se trata de ofrecer una colección lo más completa posible de los textos que dan noticia expresa de la figura, la obra y la filosofía de Crisipo[73]. Esta voluntad no es en absoluto extraña a Von Arnim, quien se había preocupado de distinguir con minucia tipográfica los fragmentos en los que se hacía mención expresa de Crisipo, sea de sus palabras o de su

es propio de este tipo de literatura prestar atención solo secundaria a los filósofos particulares. Pero una revisión de los autores mejor reconstruidos, sobre todo Aecio, muestra que la frecuencia del nombre de escuela es desproporcionadamente alto para el caso de los estoicos.

[73] En esto hemos seguido las indicaciones metodológicas de GOULD, *Chrysippus*, págs. 1 s., y el modelo de traducción del volumen I de Isnardi. Fue ya la idea del primer intento moderno de estudiar los fragmentos de Crisipo, llevado a cabo BAGUET en 1822, a quien Von Arnim reprocha precisamente este modo de atender a los fragmentos sólo *adscripto philosophi nomine*. Según Von Arnim, *SVF* I, pág. IX, fue el consejo de Usener el que le llevó en la orientación que siguió en su colección de buscar también el Crisipo «oculto» *(latentia Chrysippeae doctrinae vestigia)*.

doctrina. Los textos seleccionados son básicamente la serie de fragmentos destacados tipográficamente por Von Arnim, en los que puede esperarse una mayor cercanía a las palabras o los pensamientos de Crisipo, aunque la mención del nombre de Crisipo no garantiza de manera inmediata la fidelidad[74], pero sí constituyen un punto de partida inexcusable para la reconstrucción. Hemos intentado integrar en nota el material más relevante que von Arnim incorporaba en sus diversas secciones a los fragmentos «literales». El resultado deseado es crear sobre un fondo una figura, que debe con todo someterse a otros criterios de autenticidad.

En segundo lugar, el interés por la personalidad filosófica de Crisipo nos ha llevado a dar relieve a las obras de un autor tan prolífico. También en esto Von Arnim avanzó, al añadir como apéndice del volumen tercero una relación de las obras a las que cabía asignar algún fragmento. En algunos casos (el de *Sobre los proverbios* y *Sobre lo bello y el placer)*, Von Arnim procedió a agrupar los fragmentos en el apéndice mismo. Nosotros hemos invertido el orden y hemos presentado independientemente los fragmentos que po-

[74] El problema que podríamos llamar del «nombre genérico» es especialmente acuciante para la asignación de los fragmentos y puede presentarse en los dos sentidos: *a*) un nombre propio al que, en calidad, de representante de su escuela, se le atribuyen doctrinas no específicamente suyas (tal es el caso de Zenón); *b*) un nombre común al que subyace la doctrina específica de uno de sus representantes más conocidos. Tal es el caso que se asume cuando se atribuye a Crisipo lo que en las fuentes aparece bajo el título general de lo que dicen los estoicos. Sobre la cuestión, cf. MANSFELD, «Sources», *CHHP*, págs. 27-28. La situación cambia considerablemente según la disciplina escolar y el culto al maestro, que en los estoicos no alcanzó nunca el extremo de los epicúreos (y pitagóricos). En Crisipo, como hemos visto, es más bien la rivalidad con el maestro directo lo que parece distintivo, una rivalidad que para Numenio era rasgo característico de la escuela EUSEB. CES., *Prep. Ev.* XIV 728 (*SVF* II 20 = fr. 25 DES PLACES).

demos adscribir a las obras concretas de las que tenemos una noticia que nos lleva más allá del título (reunidas en II A). Era el proceder de Usener en sus *Epicurea* y el de Edelstein y Kidd en su prestigiosa edición de Posidonio. Si bien este modo de organización puede no ser recomendable para el caso de Zenón de Citio y sus discípulos por la escasez de información que tenemos en este sentido, en el de Crisipo, dada la gran cantidad de información bibliográfica de que disponemos, es de gran interés, a pesar de que tanto las prácticas editoriales antiguas como las incertidumbres de la transmisión crean numerosas dificultades. Puede objetarse el desorden doctrinal que resulta de esta ordenación, aunque a esto cabe, a su vez, responder que, de alguna manera, estamos siendo fieles al propio proceder de Crisipo, tanto por el modo en que componía sus obras, repletas de repeticiones en las que reformulaba los mismos problemas, como por la recomendación de que la enseñanza de la filosofía debe ser «mezclada», algo que en cierto modo responde bien a la diversidad de contenidos que con frecuencia integraba en sus libros. La aproximación literaria permite también atender a los cambios doctrinales en contextos diferentes, y hasta detectar las innovaciones respecto de determinados temas[75].

Otro punto importante en el modo que hemos procedido en nuestra edición está relacionado con la cuestión de lo que podríamos llamar la «mediación textual». En un primer momento se impone el problema de la selección, para la cual vale la exigente observación de Kidd acerca de la crucial relevancia del contexto para el establecimiento, delimitación e interpretación del fragmento. El contexto nos lleva siempre a un autor que siempre hay que tener en cuenta, incluso en

[75] Cf. los frs. 42-43 y nota.

los casos de mayor limitación intelectual[76]. Esto nos ha llevado, de un lado, a delimitar el texto pertinente con una mayor amplitud que la que Von Arnim concedía. Por otro lado, hemos intentado dar a los textos seleccionados una mayor continuidad, evitando en lo posible reproducir el modo en que Von Arnim extractaba textos de gran extensión de acuerdo con sus intereses argumentales. Finalmente, hemos evitado la acumulación bajo una misma entrada numérica de varios textos considerados paralelos. En esto hemos seguido la colección de Long y Sedley, así como la de Isnardi y Dufour. Creemos que una de las virtudes de una colección de fragmentos es precisamente poder individuar de la manera más inequívoca posible los textos de referencia, para brindar material a una discusión que determinará el valor relativo de cada uno.

La atención a la mediación textual plantea, además, otras exigencias que van más allá de las formales respecto de cada texto. La propuesta de una colección de fragmentos implica hoy día una exigencia especialmente rigurosa a la que no se enfrentaban los estudiosos de comienzos del siglo XX con la misma urgencia, como es la complicación que progresivamente aportan los conocimientos sobre las que, durante mucho tiempo, fueron simplemente «fuentes». Las obras mediadoras que hasta el momento habían gozado (o más bien sufrido) de una cierta transparencia, han cobrado un protagonismo inusitado; su condición textual se revela ahora problemática y se plantea en términos muy diferentes según autores y géneros. Conviene hacer una distinción básica en-

---

[76] «What is a Posidonian Fragment», en G. W. MOST (ed.), *Collecting Fragments - Fragmente Sammeln*, Gotinga, 1997, págs. 225-236. El caso de Posidonio es posiblemente el caso crítico de la edición de fragmentos como se puede concluir del contraste entre las ediciones de Theiler y la de Eddelstein-Kidd (E.-K.).

tre dos extremos que podemos llamar, respectivamente, fuentes polémicas y fuentes doxográficas, conforme a un criterio intertextual que tiene en cuenta, sobre todo, el modo de apropiación de un texto. La distinción, sin embargo, no debe hacer olvidar la ascendencia dialéctica de la doxografía, como veremos.

Las fuentes polémicas tienen su centro en los autores y obras guiadas expresamente por una intención refutadora, que para el estoicismo es, diríamos, el modo habitual de recepción, favorecido casi por los mismos estoicos. En estas obras el contexto de polémica hace del intento de fragmentación una operación muy arriesgada en la que es fácil falsear el sentido de la cita, al tiempo que nos da un producto de valor controvertido, siempre bajo sospecha de haber sido infielmente reflejado. Un buen indicador del cambio a este respecto lo brinda la actitud hacia la obra filosófica de Cicerón[77] que ha pasado a constituir el centro de interés *per se*

---

[77] Cf. J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford, 1995. Por la importancia de la cuestión destacamos el trabajo del propio Powell, «Cicero's Translations from Greek», quien distingue los factores que explican algunas imprecisiones de las traducciones del griego. Powell halla seis razones para estas «imprecisiones»: *a)* Cicerón, o los romanos en general, no compartían nuestras ideas sobre lo que es una traducción precisa; *b)* no poseían el adiestramiento propio de la educación académica moderna; *c)* Cicerón podía, si lo necesitaba, hacer una traducción precisa, pero a veces era mejor para sus propósitos literarios una paráfrasis o adaptación; *d)* a veces consciente o inconscientemente, alteraba el pensamiento del original para satisfacer los requerimientos de su propio contexto; *e)* trataba de traducir de manera precisa, pero lo inadecuado de la lengua latina le predisponía a no hacerlo; *f)* usó un texto del original diferente del que tenemos, o el texto ciceroniano que tenemos está corrupto, o se fió de las interpretaciones erróneas de otros acerca del texto que estaba traduciendo. Para Powell, en uno u otro caso, cualquiera puede ser la apropiada y llega a la conclusión de que Cicerón no contaba con ninguna sofisticada «teoría de la traducción». Al igual que su predecesor Catón el

de la filosofía helenística. Algo semejante ha ocurrido con autores como Plutarco[78], Sexto Empírico[79] y Galeno[80]. En

---

Viejo, Cicerón pensaba que lo principal era que el asunto fuera comprendido, al tiempo que creía que los grandes temas requerían de una expresión elegante. Sobre la figura filosófica de Cicerón y un estado de la cuestión sobre sus algunos de sus escritos principales, cf. M. Ducos, C. Lévy, F. Guillaumont y F. Queyrel, «Cicero (Marcus Tullius —) père», C 123, *DPhA* I, págs. 365-395. C. Lévy, *Cicero Academicus*, destaca la necesidad de tener en cuenta el contexto literario-filosófico de cada obra ciceroniana que permite, para el caso que nos ocupa, distinguir modos diferentes de aproximarse al estoicismo; incluso, en el caso de *Tusculanas*, la asimilación de sus doctrinas sin alterar en sustancia su proyecto de inspiración fielmente platónica. Para el difícil texto del *Sobre el destino* nos ha sido especialmente útil la edición de Sharples, *Cicero on Fate,* con un detallado comentario y textos de Aulo Gelio, Plutarco, Alejandro y Boecio.

[78] La importancia de los escritos antiestoicos de Plutarco es de primer orden y, consecuentemente, ha dado lugar a una extensa bibliografía cuyo punto de referencia fundamental es el trabajo de Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, quien ha defendido la fiabilidad de la recepción plutarquea de Crisipo y el carácer directo de sus lecturas; cf. la más sucinta revisión de J. P. Hershbell, «Plutarch and Stoicism», *ANRW* II.36.5 (1992), 3336-3352.

[79] Cambian por completo el panorama de lo que podemos remontar a la lógica de Crisipo los trabajos de F. Hülser, «Sextus Empiricus und die Stoiker», *Elenchos* 13 (1992), 235-276, y Th. Ebert, «The Origin of Stoic Theory of Signs in Sextus Empiricus», *Oxf. Stud. Anc. Phil.* 5 (1987), 83-126 e *Id.*, *Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus. Untersuchungen zur Entstehung der Aussagelogik*, Gotinga, 1991, que incorpora en págs. 311-328 una relación de los textos de Sexto relevantes para la lógica estoica y sus antecedentes dialécticos.

[80] La obra fundamental de Galeno para nuestro conocimiento de Crisipo dispone de una excelente edición, con notas y traducción de Ph. De Lacy, *On the doctrines of Hippocrates and Plato*. Los problemas vinculados al modo en que Galeno interpreta los autores han sido extensamente estudiadas por M. Vegetti, «Tradizione en verità. Forme della storiografia filosofico-scientifica nel *De Placitis* di Galeno», en G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Turín, 1998, págs. 227-244, junto con el trabajo de P. Manuli, «Traducibilità e moltiplicità dei linguaggi nel *De Placitis* di Galeno», *ibid.*, págs. 245-266. En lo que

suma, ha cambiado el modo en que hemos de servirnos de los textos que podemos extraer de sus libros para convertirlos en «fragmentos». Mención especial merece la figura filosófica de Filodemo, ya citada al comienzo de esta introducción, sobre todo por la perspectiva polémica a la que nos da acceso, el epicureismo[81], dado que la visión crítica del estoicismo está dominada a lo largo de la Antigüedad por la perspectiva académica y, posteriormente, por atenernos a las distinciones de Glucker, platónica.

Filodemo nos abre el paso al otro término de nuestra división, el de obras cuya pretensión es presentar un estado de doctrina, sin que, en principio, quepa atribuir al autor inclinación a favor o en contra de la doctrina en cuestión (aunque, desde luego no la excluye). Las obras fundamentales en este extremo son, de un lado, la parte central del libro VII de Diógenes Laercio, sobre la que nos hemos extendido ya suficientemente, y, de otro, el complejo de noticias que transmiten los llamados, por la unidad básica de la información que transmiten, *Doxógrafos*, y que citamos por la formidable reconstrucción de H. Diels de esta tradición de historia filosófica que remonta, al menos, a Teofrasto, y que hoy está siendo objeto de un replanteamiento que debemos, sobre todo, a los estudios de Mansfeld y su escuela[82]. Las dificultades que provoca la información sobre las doctrinas estoicas por vía doxográfica son, en principio, de género diferen-

---

respecta a la polémica con Crisipo, los trabajos de Tielemann reseñados en la bibliografía constituyen un punto de partida inexcusable.

[81] Para la polémica con los epicúreos, cf. Ioppolo, *Opinione e scienza*, págs. 183-190.

[82] Véase la revisión del problema de Mansfeld, «Doxography and Dialectic», y, para los orígenes de la doxografía, *id.*, «Aristote, Plato, and the Pre-Platonic Doxography and Chronography», en Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia*, págs. 1-60.

te de aquellas que hemos de enfrentar en las obras polémicas: se trata de dar con las divisiones básicas que sirven para organizar las doctrinas vigentes o prestigiosas de un determinado campo, al tiempo que señalan las diferencias pertinentes entre ellas. Sin embargo, conviene tener en cuenta que, en su origen, la doxografía está relacionada con el propósito dialéctico de disponer y organizar argumentos para atacar y defender doctrinas, tanto como el, en principio menos sospechoso, de preparar el terreno para proceder adecuadamente en una investigación. Tanto en su versión erística como en su versión positiva, los esquemas tópicos de la dialéctica que se utilizan para organizar los cuadros de opiniones, sostenidas o posibles, son, por ello, tan capaces de deformar la información como los abiertamente polémicos. En definitiva, ambos extremos nos llevan a una de las características más relevantes del saber de los antiguos y cuya clarificación debemos a Lloyd: su desarrollo en un contexto de polémica competitivo especialmente intenso en el que la diferenciación de las opiniones parece a veces ser lo primero[83].

Una tercera fuente de importancia para la recuperación de fragmentos procede del género del comentario filosófico, un género que se va imponiendo con la transformación de la enseñanza de la filosofía desde los primeros siglos de nuestra era[84]. Crisipo, como sabemos (test. 20-23), fue objeto privilegiado entre los estoicos de esta actividad escolar que toma como punto de referencia los textos de los maestros y

[83] G. E. R. Lloyd, *The Revolution of Wisdom. Studies on the claims and practice of the ancient Greek science*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1987, págs. 58-59 y 85-91.

[84] Sobre esta evolución de la enseñanza filosófica en este sentido, cf. I. Hadot, «Der philosophische Unterrichtsbetrieb in der römischen Kaiserzeit», *Rheinisches Museum* 146 (2003), 48-71. Cf. sobre el comentario filosófico en la Antigüedad y la Edad Media, M.-O. Goulet-Cazé (ed.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, París, 2000.

su interpretación adecuada. El triunfo del género en la Antigüedad tardía ha producido un impresionante corpus de textos que, una vez más, está siendo objeto de renovada atención. El resultado no podía ser sino una nueva valoración de estos autores, raramente tenidos en cuenta *per se*. Alejandro de Afrodisias[85], Simplicio[86] y Calcidio son los autores que desde esta tradición de comentarios han transmitido un mayor número de fragmentos de Crisipo.

B) *El catálogo de las obras de Crisipo*

La biografía laerciana de Crisipo incorpora un catálogo de sus obras (test. 29) que sólo transmite completa su parte lógica y se interrumpe en la tercera sección de la parte ética[87]. Aunque la práctica de incluir catálogos de las obras es un tópico en la biografías de los filósofos, la extensión y detalle del crisipeo sólo tiene paralelo, dentro de la obra de Diógenes Laercio, en el caso de Demócrito y, en menor me-

[85] Con Alejandro estamos muy cerca aún de la literatura polémica de tradición helenística, sobre todo para las obras de más interés para el conocimiento del estoicismo: *Sobre las mezclas*, para el que hemos tenido en cuenta la edición con traducción y comentario de TODD, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics.*; para *Sobre el destino*, cf. la obra de SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias on Fate*, que incluye el texto griego de Bruns y los textos complemetarios de las *Cuestiones*. Los fragmentos de *Sobre el destino* que von Arnim incluía en su colección los hemos incorporado en la sección de II C).

[86] El comentario a las *Categorías* está siendo reeditada bajo la dirección de I. HADOT, quien ya ha publicado dos volúmenes en Leiden, 1990, pero que sólo alcanza hasta el primer capítulo. Disponemos además de la traducción anotada a cargo de DE HAAS, B. FLEET, *Simplicius, On Aristotles' Categories* 56, 5-6.

[87] Sobe el catálogo y sus características, cf. BALDASSARRI, II, págs. 5-18, J. BARNES, «The catalogue of Chrysippus' logical works», en ALGRA, *Polyhistor*, págs. 169-184 y GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, págs. 96-106.

dida, en el de Antístenes[88]. Las cuestiones que plantea este catálogo son esencialmente tres: *a*) su coherencia interna; *b*) la relación entre este catálogo y la filosofía de Crisipo; y *c*) la autoría y fecha de redacción de este catálogo.

Respecto del primer punto, son evidentes ciertas insuficiencias formales, además del hecho ya mencionado de que nos haya llegado incompleto. La más llamativa es la que surge de comprobar la corrección del cómputo de libros que da Diógenes al final de la parte lógica (test. 29, § 199): la suma de los libros de las 119 obras detalladas arroja un total, según Diógenes, de 311. Pero la suma, si nos atenemos a los datos del catálogo tal como se nos ha transmitido, nos da la cifra de 302, por lo que la conclusión más plausible es que el catálogo haya sufrido en los avatares de la transmisión, bien porque uno o varios títulos se hayan perdido[89], bien porque la cifra de los libros de determinadas obras se ha transmitido incorrectamente[90].

Están, en segundo lugar, las cuestiones relativas al sentido filosófico del catálogo y su relación con las ideas de Crisipo que conocemos por otras fuentes. El catálogo presenta una articulación muy cuidada para la que no hay un paralelo estricto en la obra laerciana. Los criterios de articulación son, en el nivel más general, las partes de la filosofía, que son llamadas «lugares» *(tópoi),* según uno de los órde-

---

[88] Dióg. Laerc., IX 46-49 (catálogo de Demócrito en 13 tetralogías por Trasilo), VI 15-18 (catálogo de Antístenes en diez tomos, sin indicación de su autor). En el libro VII todos los estoicos de los que podemos leer la biografía disponen del catálogo correspondiente.

[89] Probablemente al comienzo del catálogo, cuya primera sección no presenta división en series. Algunos manuscritos presentan, además, supresiones de títulos.

[90] Pequeñas variantes en este sentido pueden rastrearse en la tradición manuscrita respecto de los núms. 19, 30, 77, 90, 111, 145 y 146. Los núms. 1, 2, 8 y 149 no tienen indicación de número de libros.

nes (lógica, ética y, es de esperar, física) que Crisipo reconocía. Lo que sorprende es el término 'lugar' en esta función preeminente de la división, no sólo porque sabemos que Crisipo usaba con ese rango el término *eídos*, sino porque el propio Diógenes presenta el catálogo, de manera fiel a la expresión crisipea, con las palabras: «me pareció bien situar aquí el registro de ellos por especies *(eídē)*». El segundo nivel de articulación no recibe un término específico en el catálogo, sino que las entradas se presentan como una partición de las especies o partes de la filosofía, especificadas por sus contenidos. La lógica aparece dividida en cuatro de estas secciones (que Steinmetz denomina *diaphoraí*, «diferencias»)[91], y la catalogación de los escritos de la parte ética se interrumpe en la tercera sección (o diferencia). En tercer lugar el catálogo subdivide las secciones en «series», para lo cual su autor utiliza el término *sýntaxis*[92]. La series dividen todas las secciones del catálogo en un número variable, excepto la serie primera, que carece de subpartición, lo cual ha hecho pensar que se ha transmitido de manera incompleta[93].

De especial interés es también el cotejo del catálogo con la partición que encontramos en la exposición doctrinal que Diógenes Laercio incluye en la biografía de Zenón, así co-

[91] STEINMETZ, «Stoa», pág. 586.

[92] El sentido editorial más común de este término en época helenística es el de «tratado», cf. CIC., *Cartas a Ático* XIII 6, 1 (referido a la primera versión de los *Académicos*), EPICT., I 4, 7 (referido a las obras de Crisipo). EPICTETO, II 17, 40, alude igualmente a las *syntáxeis* de Crisipo junto a otros escritos que llama «introducciones» *(eisagōgaí)*, para referirse genéricamente al conjunto de su obra, aunque no es seguro que esté usando esta distinción del modo en que se usa el catálogo.

[93] De hecho, el título de la primera sección fue completado por von Arnim de acuerdo con el de la primera sección de la parte ética, cf. test. 29 y nota 92.

mo con el orden de la exposición misma en sus dos versiones[94]. Destaca en este punto la ausencia de una sección dedicada a las cuestiones del criterio y la definición en la parte lógica, así como que los libros que pueden asignarse a estos problemas aparezcan más bien en las secciones éticas[95]. También llama la atención que la parte lógica no refleje con claridad la estructura que esperaríamos por la división crisipea de la dialéctica en significantes y significados (fr. 333) que articula la sección dialéctica de la exposición extensa laerciana[96]. Finalmente, encontramos en la sección ética no pocas obras cuyo lugar, a juzgar por los contenidos que dejan conjeturar los títulos, las haría más apropiadas para la parte lógica[97].

---

[94] Barnes, «The catalogue of Chrysippus' logical works», pág. 179-183, hace una comparacion sumaria entre los tres testimonios y concluye que difieren notablemente.

[95] Sobre esta peculiaridad del catálogo y sus implicaciones para las ideas sobre la enseñanza ética de Crisipo, cf. Brunschwig, «On a book-title by Chrisippus». Baldassarri, II, pág. 6-7, considera que entre los títulos perdidos estarían los de una primera sección de contenido gnoseológico (doctrina de la percepción y la comprensión, la ciencia y el discurso racional). La actualmente primera seguiría a esta sección gnoseológica.

[96] Baldassarri, II, pág. 7, observa que, por el contrario, en el interior de las secciones el orden se atiene al de la exposición de Diocles. Un análisis detallado de las correspondencias entre los títulos de las secciones lógicas del catálogo y el orden de los contenidos de la exposición dioclea hacía a Baldassarri, II, págs. 10-11, concluir que el fundamento de aquella era esencialmente la doctrina lógica de Crisipo.

[97] Las inferencias derivadas de los títulos, cuyo origen crisipeo es plausible, según Barnes, «The catalogue of Chrysippus' logical works», pág. 176, deben contar, no sólo con la vaguedad de esta práctica paratextual en la Antigüedad, sino con el hábito de Crisipo de incluir en sus libros una gran diversidad de contenidos. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, pág. 97, señala, además, el desplazamiento de algunos títulos de una serie a otra, como el núm. 9 H.-G. que debería aparecer en la serie siguien-

De las diferencias entre las fuentes para reconstruir la doctrina de Crisipo se siguen dos posibilidades extremas: la que considera que el catálogo nos informa de las ideas de Crisipo sobre la organización de la lógica, y la que cuestiona esta posibilidad. Entre ellas caben muchos matices. La mayoría de los estudiosos han optado hasta ahora por otorgar al catálogo cierta autoridad en este punto[98]. Pero la otra posibilidad es igualmente atractiva, y es la que ha seguido recientemente Gourinat: el catálogo presenta claros indicios de un origen bastante más tardío del que se le ha dado hasta ahora, fundamentalmente, el excluir de la lógica las cuestiones epistemológicas y su integración en el ámbito ético. Las posibilidades de que nos informe sobre el pensamiento de Crisipo son escasas[99].

Esto nos lleva a la cuestión del autor, que, evidentemente, no puede ser Crisipo mismo. El nombre más habitualmente propuesto es el de Apolonio de Tiro, autor según Estrabón[100] de un *Catálogo de los filósofos que siguieron a Zenón y de sus libros*, a quien cita Diógenes en la biografía

te, o el núm. 23 H.-G., que debería hacerlo en la serie tercera de la tercera sección lógica.

[98] Tiene el sostén de autoridades como MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», pág. 364, quien saca la conclusión de que Crisipo empezaba, muy modernamente, por la lógica formal, y BRUNSCHWIG, «On a book-title by Chrisippus», pág. 284, quien de la misma fuente (en especial el núm. 150) concluye que el lugar del criterio era precisamente la parte ética. BARNES, «The catalogue of Chrysippus' logical works», pag. 183, quien subraya que, si bien el catálogo refleja un manual estoico posterior a Crisipo, diferente del que conocemos por las exposiciones laercianas, tenemos, con todo, una lista bastante competente, clara e inteligente de las obras de Crisipo, *Ibidem* págs 176.

[99] GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, págs. 99-103

[100] ESTR., XVI 2, 24 (*SVF* I 37).

de Zenón[101]. El hecho de que tome el término *tópos* la división filosófica más general lo pone en relación con Apolodoro de Seleucia[102].

El catálogo, en fin, nos permite hacer conjeturas sobre la suma de las obras de Crisipo. Sabemos, también por Diógenes Laercio (test. 1, § 180), que el número de los libros ascendía a setecientos cinco. La proporción de libros por obra que arroja la parte conservada del catálogo (ciento diecinueve obras en trescientos once libros, para la parte lógica, y cuarenta y tres obras en ciento veintidós libros, para la parte ética conservada) permite avanzar la cifra de más de doscientas cincuenta obras, aunque el detalle del cálculo varía según los estudiosos[103].

---

[101] Dióg. Laerc., VII 1, 2, 6, 24 y 28 (la obra se cita como *Sobre Zenón*, cf. sobre el problema de la identificación de esta obra, Mejer, *Diogenes Laertius*, pág. 75 nota 33, y Hahm, «Stoics», pág. 4166 nota 207). Sobre el autor, cuya vida hay que situar en el siglo i a. C., cf. R. Goulet, «Apollonios de Tyr», A 286, *DPhA* I, pág. 294.

[102] Baldassarri, II, pág. 17. Barnes, «The catalogue of Chrysippus' logical works», págs. 171-172, considera que el uso del término no se corresponde con el original de Apolodoro, pues en realidad se utiliza en el catálogo para señalar las secciones de la parte lógica. La parte ética muestra la inconsistencia de señalar la primera sección como «del discurso *(lógou)* ético», aunque las siguientes vuelven a ser introducidas como «del lugar ético», cf. test. 29, § 199, nota 170. Sobre Apolodoro de Seleucia en relación con el catálogo, cf. Goulet-Cazé, *Les Kynika des stoïciens*, págs. 152-154.

[103] Goulet, «Chrysippe», pág. 336, da la cifra de 283 obras que responde a la proporción aproximada de dos libros y medio por obra. Steinmetz «Stoa», pág. 587, aventura 230. Barnes, «The catalogue of Chrysippus' logical works», págs. 177-178.

III. CRISIPO Y LA FILOSOFÍA ESTOICA

A) *Filosofía, discurso filosófico y partes de la filosofía*

Según Diógenes Laercio (VII 39), las divisiones que los estoicos hacían en la filosofía concernían propiamente «al discurso conforme a la filosofía» *(ho katà philosophían lógos)*. Sabemos por la misma fuente que la diferencia implicada entre la filosofía y el discurso que la difunde era contestada por algunos estoicos, entre ellos el discípulo y sucesor de Crisipo Zenón de Tarso, quienes aplicaban la división en partes ya a la filosofía misma. Crisipo es fiel a esa precisión, ya del fundador de la escuela, que distingue la filosofía, que es una y continua, y el discurso filosófico, susceptible de divisiones en partes y que, a su vez, permiten diferentes ordenaciones, pero que no pueden comprometer la unidad ni la coherencia de la filosofía misma.

El sentido de esta distinción no es importante sólo para la comprensión característicamente vital de la filosofía antigua que el estoicismo hace especialmente vigente, sino también para atenuar algunas de las perplejidades que suscitaban las obras de Crisipo en lo que toca a las cuestiones de división y ordenación de las partes de la filosofía. La propuesta de Hadot es la de entender el discurso filosófico como la exposición de la filosofía con fines de enseñanza, frente a la filosofía que es, como este mismo autor ha destacado en numerosas obras, una forma de vida *(bíos)*[104]. Más

[104] Cf. P. Hadot, «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *MH* 36 (1979), págs. 211-223, y «Philosophie, discours philosophiques et divisions de la philosophie chez les stoïciens», *Rev. Int.*

recientemente, Ierodiakonou ha mostrado que la enseñanza o transmisión *(parádosis)* de la filosofía no puede confundirse con el discurso conforme a ella, y ha propuesto entender la distinción por referencia a aquella que los estoicos hacían entre la verdad *(alḗtheia)* y lo verdadero *(tò alēthés):* la filosofía es, como la verdad, del orden de los cuerpos y sus disposiciones, es decir, el hombre mismo en tanto que se dice de él con verdad que es filósofo. Por contra, el discurso filosófico es, como lo verdadero, un incorporal, pues lo integran un agregado articulado de proposiciones verdaderas[105].

Por otro lado, los estoicos, tal vez llevados de su afición a la etimología, distinguían con cierto rigor entre filosofía y sabiduría *(sophía),* siendo la primera la búsqueda esforzada de la segunda, la cual conciben casi unánimemente como el conocimiento de lo divino y lo humano. La única definición que tenemos de la filosofía según Crisipo es fiel a esta definición que pone el énfasis en la práctica y el ejercicio, pero se distingue en la formulación del objeto de esa práctica: la filosofía es la búsqueda de la «rectitud de la razón» [106].

En cuanto a las partes del discurso filosófico, sabemos que Crisipo, y otros después de él, las llamaba *eídē*, a diferencia de otros de su escuela que les daban el título de «lugares» (como encontramos en el catálogo de las obras) o «géneros». De nuevo Ierodiakonou ha llamado la atención sobre la distinción entre *eídos* y *méros* para entender apro-

---

Phil. 45 (1991), 205-219, y la revisión de Gourinat, *La dialectique des stoïciens,* págs. 19-34.

[105] Ierodiakonou, «The Stoic Division of Philosophy», págs. 58-61. La extensión de la partición a la filosofía misma se entendería de manera análoga a las disposiciones específicas del alma conocidas como virtudes, cf. Gourinat, *La dialectique des stoïciens,* págs. 30-35.

[106] Cf. los paralelos que aportamos en nota al fr. 319.

piadamente la opción de Crisipo[107]. Los términos referidos están en relación con dos formas diferentes de división de las que da noticia Diógenes Laercio: *diaíresis* que es la división del género en sus especies *(eídē)* y *merismós* «partición», que lo divide en lugares *(tópoi)*[108]. La diferencia estriba en que la división propiamente dicha distingue un número determinado y completo de partes, mientras que la partición es indeterminada y no se precisa que sea completa[109]. Crisipo tendría en mente un procedimiento como el primero que permite una división completa y sistemática de un conjunto en partes estrechamente interrelacionadas que, precisamente por aportar perspectivas diferentes de las mismas doctrinas fundamentales, no son, en tanto que partes, imprescindibles.

La división más generalmente aceptada del discurso filosófico fue la tripartita en lógica, física y ética[110], en la que concuerdan los principales miembros de la escuela (Diógenes cita a Zenón como el primero en implantarla). Crisipo, de nuevo fiel al fundador en lo esencial, la proponía al comienzo de dos de sus obras, *Sobre el discurso* y *Física*. La raigambre de esta división en la Academia antigua, especialmente en relación con la figura de Jenócrates, es un lu-

---

107 IERODIAKONOU, «The Stoic Division of Philosophy», págs. 62 s., quien desarrolla, en coherencia con las ideas estoicas, la propuesta de G. VERBEKE, «Ethics and logic in Stoicism», en M. J. OSLER (ed.), *Atoms, pneuma, and tranquility*, Cambridge, 1991, pág. 11.

108 DIÓG. LAERC., VII 61-62.

109 Esta información la recaba Ierodiakonou de CIC., *Tóp.* 33 s. y SEXT. EMP., *Contra los profesores.* XI 10-17, ALEJ. DE AFROD., *Com. a los «Tópicos»* 93, 27-94, 2, y BOECIO, *Com. a los «Tópicos»* 1105b-1106c y MARCIANO CAPELA, *Bodas de Mercurio y Filología* III 352-354.

110 DIÓG. LAERC., VII 41 *(SVF* I 482), sólo reseña la propuesta divergente de Cleantes de dividir en seis partes.

gar común de la historiografía filosófica[111]. La controversia surgía al plantear el orden en que debían seguirse estas partes, del que conocemos cuatro versiones. El más aceptado era el de lógica, física y ética, que Diógenes Laercio atribuye a Zenón y Crisipo (junto con Arquedemo y Eudromo), pero parece que el que hacía preceder la ética y culminaba en la física gozaba de igual prestigio[112]. Plutarco (fr. 80) critica la incoherencia de Crisipo, quien habría sugerido ambas ordenaciones. En realidad, si tenemos en cuenta lo dicho sobre el sentido de las particiones del discurso filosófico, la división en *eídē* no sólo no implica orden exclusivo, sino que favorece diversos órdenes según la perspectiva que quiera adoptarse sobre el conjunto. Por lo demás, la serie que culmina con la física parece atenerse a un orden de dignidad del asunto, dado que el tema central en ella viene constituido por la divinidad. En este sentido, Crisipo consideraba que la teología tenía el lugar de los misterios, tanto por la importancia de lo que se revela como por el cuidado que se debe tener a la hora de revelarlos (frs. 36, 80 y 471).

Ahora bien, por otro lado, también puede considerarse la física como una preparación de la ética. La cuestión se complica si tenemos en cuenta que el texto de Diógenes Laercio empieza su relación de opiniones sobre el tema señalando que los estoicos recomendaban la enseñanza mezclada, puesto que ninguna parte es preferida. Esta maleabilidad del orden expositivo y didáctico fue, sin embargo, interpretada como señal de desorientación o, peor en el caso del estoicismo, de incoherencia, a veces con argumentos poco convincentes. Es el caso de Plutarco, quien imputaba a

[111] Cf. Dillon, *The Middle Platonists*, pág. 23. Cic., *Del supremo bien y del supremo mal* IV 2, 3-8.

[112] Otras ordenaciones posibles aparecen citadas en la nota 3 correspondiente al fr. 320.

Crisipo la contradicción de postular, de un lado, el orden que culminaba en la física y, de otra, empezar buena parte de sus escritos como los decretos, con invocaciones casi formulares a Zeus, la Providencia y a la Buena Fortuna (fr. 321)[113].

B) *Lógica*[114]

Como hemos visto, la mayoría de las versiones antiguas del *curriculum* filosófico estoico coincidían en otorgar a la parte lógica la posición inicial y una función delimitadora del conjunto de la filosofía, y esto, como parte propia de la filosofía, no como mero instrumento o propedéutica (aunque también pueda desempeñar esas funciones)[115]. Se atribuye a Crisipo un papel protagonista en la institución sistemática de esta parte de la filosofía estoica[116]. Confirma esta opinión

[113] Ninguna de las imágenes de las que los estoicos se sirvieron para representarse la filosofía se adscribe expresamente a Crisipo. El orden que culmina en la ética parece responder a la imagen del huerto, cercado por la lógica y poblado de árboles físicos que dan frutos éticos, así como la del huevo, en la versión de Sexto Empírico, que hacía de la ética la yema. Ierodiakonou considera sin embargo, en razón de la interpretación que da a la partición crisipea en *eídē*, que la imagen del huevo no puede venir de Crisipo, cf. IERODIAKONOU, «The Stoic Division of Philosophy», págs. 73-74.

[114] Sobre la lógica de los estoicos disponemos, además de los clásicos libros de MATES, *Lógica de los estoicos* y FREDE, *Die stoische Logik*, de la excelente introducción de BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 92-176, del que es un resumen el capítulo de la misma autora, «Stoic Logic», en *CCS*, págs. 84-123. Igualmente amplio y documentado es el trabajo de GOURINAT, *La dialectique des stoïciens.*

[115] Sobre esta polémica que enfrentaba estoicos y peripatéticos, cf. AMONIO, *Com. a los «Analíticos Primeros»* pág. 8 s. (*SVF* II 49). Según L.-S, II, pág. 165, la intención de Posidonio al poner en primer lugar la física es, precisamente, evitar toda confusión con la función propedeútica de la lógica, favorecida por su colocación en el comienzo del curso filosófico.

[116] BARNES, «Logic and Language. Introduction», en *CHHP*, págs. 65-66, organiza la presentación de la lógica de época helenística en torno al

el hecho de que el resumen de la lógica estoica que transmite Diógenes Laercio en la ya mencionada doxografía no cita a ningún autor anterior a Crisipo y sus discípulos.

En especial, Crisipo goza del prestigio de haber orientado la lógica hacia una concepción moderna de la misma como disciplina formal sobre los argumentos válidos, aunque sus intereses estaban lejos de cuestiones como la autonomía formal de los sistemas deductivos y su reducción elemental. Conviene, además, señalar que el ámbito de la lógica para los estoicos cubre, como precisan Long y Sedley, todo lo que tiene que ver con el *lógos* como discurso racional, lo cual abarca los temas que podríamos considerar propios de la retórica, la gramática (para algunos, ya lingüística), la poética, la semántica filosófica y la lógica formal, además de cuestiones que suelen clasificarse como «teoría del conocimiento»[117]. A quién se deba la integración en una misma parte de estos temas, junto con las particiones subordinadas a cada una, es algo que no podemos establecer con certidumbre, pero es bastante plausible que la obra de Crisipo haya tenido un papel fundamental en ello.

La coordinación de retórica y dialéctica como disciplinas fundamentales de la lógica *(epistêmai* las llama Diógenes Laercio) suscita la cuestión de dónde ubicaba Crisipo la diferencia entre ambas artes. Frente a la distinción que se atribuye a Zenón entre el hablar bien en discurso seguido y

---

centro que constituye Crisipo, respecto del cual hay un antes y un después. Por lo general, son los que quieren disputar a Crisipo alguna doctrina en esta parte de la filosofía para atribuirla sobre todo a los antecesores quienes llevan el peso de la prueba.

[117] Sobre la «transdiciplinariedad» de la lógica estoica y los peligros de reducción por los equivalentes modernos, cf. ATHERTON, *Stoics on Ambiguity*, págs. 339-342.

el hacerlo en preguntas y respuestas, parece que Crisipo integró ambas en la dialéctica[118].

Mayor controversia suscita la información que suministra Diógenes Laercio de que algunos, además de las dos partes señaladas, añadían la dedicada a las reglas *(kánones)* y criterios *(kritḗria)* y la dedicada a las definiciones (*hóroi*), que otros, a su vez, suprimen (VII 41). La expresión de Diógenes no deja claro si estamos ante una o dos partes, pero la idea básica es clara: la lógica incluiría también como parte independiente las cuestiones epistemológicas a las que aludíamos más arriba, cuestiones en las que se concentran vivos debates con otras escuelas y entre los estoicos mismos, constantemente empeñados en precisar, a través de divisiones cada vez más exigentes, las definiciones que sostienen las nociones y el criterio que permite al hombre el discernimiento cierto de lo que percibe. Según Gould y Steinmetz, Crisipo consideró que estos problemas básicos del conocimiento pertenecían a la parte lógica, separándose en esto de Zenón, quien los había tenido por cuestiones físicas[119]. La ordenación de Von Arnim obedece a esta idea, así como, más matizadamente, la prestigiosa colección de Long y Sedley[120].

---

[118] Cicerón consideraba la retórica de Crisipo, junto con la de Cleantes, casi una invitación al silencio, cf. frs. 428-431. Sobre el lugar de la retórica en la lógica estoica, cf. fr. 40 de *Sobre la retórica* y frs. 384-388 con la nota 95.

[119] Gould, *Chrysippus*, págs. 48 s., considera que esta maniobra se debe entender como el progreso hacia una más rigurosa sistematización de la filosofía al consolidar la lógica como parte propia de la misma, cf. en el mismo sentido Steinmetz, «Stoa», págs. 593.

[120] Es cuestión controvertida la de cómo se articularían estos temas en la parte lógica: *a)* como sección(es) independiente(s), junto a retórica y dialéctica, como sugiere el texto citado; *b)* como parte de la dialéctica previa al tratamiento de significantes y significados, como encontramos en la

La cuestión principal en este punto se puede considerar vinculada al problema del criterio. Como es frecuente en el caso de Crisipo, la información relevante nos viene construida en forma de contradicción (fr. 34). Se le atribuyen dos tesis encontradas que aparecían en libros diversos: de un lado, en su *Física*, Crisipo otorgaría el rango de criterio a la representación comprensiva *(katalēptikē phantasía);* de otro, en *Sobre la razón,* este papel tocaba a la percepción *(aisthēseis)* y las prenociones *(prolēpseis,* cf. también fr. 35). Nuestro escaso conocimiento del contexto en que se hacía una y otra propuesta hace difícil evaluar la justicia de esa denuncia de contradicción, pero sabemos que los argumentos y las estrategias de cada libro variaban mucho de una cuestión a otra, de un rival filosófico a otro, así como de una perspectiva a otra. El debate sobre el criterio se desarrolló en cerrado debate con la Academia de Arcesilao y sus sucesores, pero entre la discusión sobre la comprensión y la que concierne a las nociones comunes media la misma distancia que se da entre la cuestión fundamental de la posibilidad de todo conocimiento y la que concierne al valor de lo que se tiene por conocimiento vigente[121]. Por lo demás, la discusión de cada concepto casi ha desarrollado su propia literatura especializada[122].

---

exposición detallada atribuida a Diocles de Magnesia (Dióg. Laerc., VII 49-54, siendo el § 54 ajeno a la relación de Diocles); o *c)* como parte de la sección sobre los significados, como se hace expreso en la exposición sumaria de Dióg. Laerc., VII 43.

[121] Cf. W. Görler, «Arkesilaos», en H. Flashar (ed.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, IV.2: *Die Hellenistische Philosophie*, Basilea, 1994, págs. 796-798.

[122] A la clarificación del debate sobre la representacion comprensiva en sus formulaciones sucesivas por parte de Zenón y Crisipo están dedicados los primeros capítulos del libro de Ioppolo, *Opinione e Scienza,* págs. 17-105. Sobre el origen del concepto de prenoción, fr. 35 y nota 83. Sobre

El desarrollo más importante de Crisipo se concentra en la parte dialéctica de la lógica, aquella que gozó, ya entre los antiguos, del título de ser digna de los dioses (test. 1, § 180). No conocemos la definición que daba Crisipo de la dialéctica, pero Long y Sedley consideran que se le debe atribuir la que Diógenes Laercio atribuye a Posidonio al final de la sección dedicada a la voz en su exposición extensa, en lo siguientes términos: «Ciencia de lo verdadero, lo falso y lo que no es ni lo uno ni lo otro»[123]. A esta definición sigue la de la materia de la dialéctica, atribuida ya expresamente a Crisipo, según la división entre «significantes» *(sēmaínonta)* y «significados» *(sēmainómena),* que es la distinción básica de la exposición laerciana de dialéctica estoica (fr. 333)[124].

La distinción se funda en una construcción tripartita del lenguaje en la que se concentra una de las posiciones más originales del estoicismo. La parte de los significantes se conocía también como la dedicada a la «voz», *phōnḗ*, que Crisipo definía como cuerpo capaz de afectar causalmente otros cuerpos. El término puede llevar al error de identificar esta parte de la dialéctica crisipea con una suerte de fonéti-

---

la afirmación de Alejandro de Afrodisias de que el papel de criterio lo otorgaba Crisipo a las nociones comunes (fr. 400), cf. TODD, «The stoic common notions. A Re-examination and reinterpretacion», *Symb.. Osl..* 48 (1973), 47-75 y fr. 400 con la nota 128. GOULD, *Chrysippus*, págs. 61-66, intenta de conciliación de estas informaciones contradictorias sobre el criterio según Crisipo. RIST, *Filosofía estoica*, págs. 148 ss. destaca también en esta cuestión, la sustancial continuidad de Crisipo respecto de Zenón. HANKINSON, «Stoic Epistemology», *CCG* págs. 59-84, hace una presentación completa de los problemas y señala que buena parte de las dificultades puede venir del «proteico» concepto de criterio, *ibid.* págs. 76-77.

[123] DIÓG. LAERC., VII 62 (fr. 182 E.-K.), cf. L.-S. vol. II, págs. 161.

[124] Sobre la complementación de ambas definiciones, probablemente compartidas por los dos estoicos, cf. GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, págs. 70-73.

ca, cuando, en realidad, en ella se trataban todos los elementos que componen el *lógos*, desde los sonidos hasta las palabras y su clases, junto con los principios que las construyen; también tiene en ella su lugar la famosa diferencia con la escuela alejandrina respecto a la anomalía lingüística, relacionada con las indagaciones sobre los usos propios e impropios del lenguaje, las ambigüedades, la etimología, la poesía y, tal vez, la música[125]. La parte significante de la dialéctica crisipea es, en términos aproximados, una gramática en el modo antiguo. Su influencia en la constitución de la gramática tradicional ha sido, por lo general, considerada muy importante[126].

En el capítulo del significado la intervención fundamental de Crisipo está en el desarrollo de la teoría de los «expresables» o «decibles» *(lektá)*, un término que desafía, como tantos otros del estoicismo, la traducción. Con ese término los estoicos se refieren a lo significado con la voz, que es diferente del cuerpo al que eventualmente podamos referirnos con ella. Los *lektá* son lo que realmente podemos decir que entendemos, aunque su género es el de lo incorpóreo y el modo de darse, ya que sería impropio decir que 'son', es el de la subsistencia *(hyphistánai)*[127]. Crisipo toma el término

---

[125] Generalmente se asigna la organización más detallada de la parte dialéctica sobre la voz a Diógenes de Seléucia, cf. D. M. SCHENKEVELD, «Studies in he history of ancient linguistics III: The stoic τέχνη περὶ φωνῆς», *Mnemosyne* 43 (1990), 43-108, cf. fr. 263 de *Libros físicos* y fr. 292 de *Sobre el alma*. Sobre la cuestión de la anomalía, cf. fr. 14 y nota.

[126] Sobre esta parte gramatical de la dialéctica estoica, cf. la exposición detallada de SCHENKEVELD, «Language. Linguistics», *CHHP*, págs. 177-215.

[127] Aunque el sentido y la vigencia de esta distinción ontológica es controvertido, cf. fr. 154 y nota 296. Sobre los expresables, cf. M. C. GARCÍA SOLA, «Doctrina estoica del *lecton*», *Sodalitas* 2 (1982), 71-82, M. FREDE, «The Stoic notion of a *lekton*», en S. EVERSON, *Language*, Cam-

que Cleantes había utilizado para referirse a los predicados y lo extiende para dar cuenta del fenómeno general del significado. Se asigna a Crisipo la clasificación de los expresables en incompletos *(ellipê)* y completos *(autotelê)* según que su enunciación requiera o no una clarificación ulterior. Dentro de los completos[128] tiene una posición de privilegio la proposición *(axíōma)* a cuya definición aplicó Crisipo toda su sutileza (cf. fr. 1 y nota). Sólo las proposiciones son verdaderas o falsas, sin que se dé un tercio a esta disyuntiva. Este principio de bivalencia es fundamental en la filosofía crisipea. Especial interés tiene el modo en que Crisipo entendía la verdad de las proposiciones, uno de cuyos efectos más llamativos era la posibilidad de que cambiaran de valor *(metapíptein)* en función del momento de su enunciación[129]. También en concordancia con aquella están las ideas de Crisipo sobre la modalidad, que debe entenderse no como un operador que se añade a las proposiciones, sino como una característica propia de las mismas[130]. La posición de Crisipo en torno a la cuestión de las modalidades se hizo en los términos planteados por Diodoro Crono en su famoso «argumento dominador» *(kyrieúōn),* aunque contestando las

Cambridge, 1994, págs. 109-128, Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, págs. 44-45, y Schenkeveld, «Language. Linguistics», *CHHP*, págs. 198-200. Para Steinmetz, «Stoa», pág. 596, el *lektón* parece referirse al significado de la frase.

[128] Los expresables incompletos son esencialmente los predicados *(kategorḗmata),* por referencia a los cuales se estudian las nociones gramaticales de caso, tiempo y diátesis. Crisipo distinguía en esta categoría, además de las proposiciones, las órdenes *(prostágmata)* y las preguntas, totales *(erōtḗseis)* y parciales *(peúseis),* cf. fr. 27, §§ 25-31 H.-G.; fr. 355 y nota 53.

[129] Sobre las propiedades temporales de la proposición según los estoicos, cf. Bobzien, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 95 s.

[130] Cf. Bobzien, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 115-121 y para sus implicaciones en la doctrina del destino cf. fr. 459.

opciones seguidas por sus antecesores (Cleantes como era habitual, cf. fr. 10)[131]. La esencia de su posición está en la defensa del término excluido por Diodoro en su dilema: es posible que de algo posible se siga algo imposible (frs. 346-347). Su definición de lo posible y lo necesario da un protagonismo especial al factor del impedimento externo *(ektós enantioústhai),* junto al veritativo.

Desde Lukasiewicz, toca a los estoicos, y muy especialmente a Crisipo, el mérito de haber desarrollado una lógica de proposiciones rival de la lógica de términos aristotélica (en la cual quedó absorbida en la Antigüedad tardía). En este sentido cabe describir esta parte de la dialéctica crisipea tomando sus dos momentos fundamentales: la proposición *(axíōma)* y el argumento *(lógos)*. Las proposiciones se dividen en simples[132] y no simples que abren el camino a la teoría crisipea del razonamiento. Entre las proposiciones no simples Crisipo distinguía por lo menos tres tipos fundamentales: la copulativa, la disyunción y la implicación o

---

[131] La bibliografía sobre la historia del argumento es amplia debido a las implicaciones lógicas y morales que comporta. En general, sobre sus orígenes en Diodoro, cf. G. Giannantoni, «Il κυριεύων λόγος di Diodoro Crono», *Elenchos* 2 (1981), 239-272 y V. Celluprica, «L'argomento dominatore di Diodoro Crono e il concetto di possibile di Crisippo», en G. Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica.* Bolonia, 1977, págs. 55-73, y, específicamente sobre la diferencia entre los dos estoicos, cf. Barreau, «Cléanthe et Chrysippe», en Brunschwig, *Logique*, págs. 21-40, e H. A. Ide, «Chrysippus's Response to Diodorus's Master Argument», *Hist. Phil. Log.* 13 (1992), 133-149.

[132] Dentro de las simples, Crisipo distinguía respectivamente tres tipos de proposiciones afirmativas y tres de negativas (cf. test. 29). Crisipo dedicó una especial atención a la cuestión de la negación, como demuestran los núms. 10 y 12 y el *Pap. Paris.* 2 que hemos incluido en los fragmentos de atribución dudosa como fr. 592. En el tratamiento crisipeo de las negaciones se deja ver bien la intención formalizadora de los estoicos respecto del lenguaje común.

condicional *(synēmménon)*[133], cada una de las cuales definida tanto formalmente (por las conjunciones usadas), como por sus condiciones de verdad en función del valor de las simples que entran en la composición. La implicativa, por la centralidad de la relación de consecuencia *(akolouthía)* que expresa (en ella se concentra en realidad la idea misma de argumentar), fue objeto de una especial atención por parte de Crisipo. A nuestro filósofo se atribuye una definición veritativa de la implicación lógica que podemos leer en un texto de Sexto Empírico compitiendo con la de Filón y Diodoro (y una cuarta de atribución dudosa): una implicación es verdadera cuando la contradictoria de la consecuente es incompatible o, más literalmente, «entra en conflicto» con la antecedente[134]. Esta condición es llamada *synártēsis*, que suele traducirse por «coherencia» (pero podríamos traducir por «codependencia»)[135], ha dado lugar a diversas interpretaciones.

La pieza fundamental de la dialéctica crisipea es, sin duda, su teoría de la argumentación, cuyo centro es una silogística. Los argumentos *(lógoi)* son expresables completos organizados en un sistema cuyos componentes son proposiciones que funcionan como premisas y conclusión[136]. La

[133] Son los tres tipos que BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, pág. 105 y STEINMETZ. «Stoa», pág. 599, le conceden, pero GOULD, *Chrysippus*, pág. 71, le atribuye los cinco tipos que hemos recogido tentativamente como fr. 2.

[134] SEXTO EMP., *Esb. Pirr.* II 111-112. Cf. DIÓG. LAERC., VII 73 *(SVF* II 215). Sobre el tipo de compatibilidad o conflicto del que se habla, empírico (cf. GOULD, *Chrysippus*, págs. 76-81), analítico o lógico, cf. BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 107 s.

[135] SEXT. EMP., *Contra los profesores* VIII 112-117, ninguno de los textos de Sexto aparece recogido en la colección de von Arnim. Recogemos el texto de los *Esb. Pirr.* como fr. 594.

[136] Sobre la posibilidad de argumentos con una sola premisa, cf. fr. 419.

propiedad fundamental de los argumentos es su validez[137] y, entre los argumentos válidos, la clase más importante es la de los silogismos, cuyo centro lo constituyen los que Crisipo llamaba «indemostrables» *(anapódeiktoi),* pues su evidencia los exime de prueba alguna de su validez[138]. Integran una proposición no simple como primera premisa *(hēgemonikón lēmma)* y, como segunda *(próslēpsis),* un elemento de la misma, para concluir (el) otro elemento. Se consideran silogismos los argumentos indemostrables y los argumentos que, mediante determinadas reglas *(thémata),* pueden reducirse a ellos[139]. Se atribuyen a Crisipo la distinción entre cinco tipos de indemostrables (fr. 369). En su descripción formal los estoicos recurrieron a su esquematización en forma de «modos» *(trópoi,* fr. 371), asignando números ordina-

[137] El criterio de validez de los argumentos aparece en SEXTO EMP., *Esb. Pirr.* II 137, relacionado con el criterio del condicional, probablemente el crisipeo que hemos mencionado más arriba.

[138] Como tantos otros términos «de arte» del estoicismo, *anapódeiktos* permite también la traducción «no demostrativos», porque en verdad nada demuestran por sí, para diferenciarlos de los argumentos válidos que sí lo hacen. Para Crisipo, eran aquellos cuya premisa encerraba algo oscuro que se clarifica en la inferencia, cf. ISNARDI, pág. 48. Esto nos lleva a la teoría estoica del signo, que también empleaba la forma condicional, cf. SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 244 *(SVF* II 221) y que, según T. EBERT, «The origin of the Stoic theory of signs», hay que remontar a los estoicos anteriores a Crisipo. Su ausencia en la exposición de Diógenes Laercio testimonia para EBERT que Crisipo eliminó esta teoría que quedaría absorbida tal vez en la doctrina de la demostración *(apódeixis).*

[139] De los argumentos simples pueden construirse argumentos complejos, para lo cual se requiere el «análisis» en indemostrables Los estoicos disponían de reglas conocidas como *thémata,* aplicables sólo a argumentos, cf. 82 H.-G. Una detallada exposición de la naturaleza y el modo de aplicación de estas reglas y de las metarreglas también aplicables a este ámbito *(theōrémata)* lo ofrece BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP,* págs. 137-151.

les a las proposiciones que componían el silogismo en cuestión[140].

El carácter fundamental de los indemostrables no tiene para Crisipo la motivación moderna de reducir las conectivas o los tipos de argumento, ni tampoco la de buscar que la deducción se haga desde las premisas más débiles. Bobzien relaciona la selección crisipea de los argumentos indemostrables con la naturaleza «trópica» de sus premisas primeras, formadas siempre bien por un condicional, bien por una disyunción, bien por una conjunción negada. Crisipo pensaría que la evidencia de los indemostrables derivaría de la comprensión adecuada de esas premisas trópicas que ya contienen la validez de todo el argumento[141].

Las series de la quinta a la novena de la cuarta sección lógica del catálogo crisipeo testimonian un interés especial de Crisipo por aquellos argumentos falsos que no dejan ver con claridad dónde está el defecto del razonamiento, aunque su conclusión lo es de manera patente: los sofismas[142]. Su empeño en resolverlos con más o menos éxito es prueba del sentido práctico de su dialéctica, preocupada por la desorientación que los sofismas cultivados por algunos filósofos, desde los megáricos o dialécticos a los académicos, pueden producir en los incautos. En la presentación que hace Luciano de Crisipo, la exhibición casi sofística de las paradojas, que recuerda escenas del *Eutidemo* platónico,

---

[140] La utilidad de los modos era triple: *a)* presentar de manera estándar los indemostrables (que son esencialmente argumentos concretos) esquematizando su forma sintáctica; *b)* abreviar los argumentos particulares complejos con vistas a la simplicidad y claridad, *c)* esquematizando progresivamente el argumento conforme reaparecen sus componentes *(logotrópoi)*.

[141] BOBZIEN, «Stoic logic», *CCS*, págs. 107 s.

[142] Cf. SEXTO EMP., *Esb. Pirr.* II 229.

constituye uno de los centros de la comicidad de la escena, así como el desconcierto vital al que induce al comprador (test. 24). De la relación de sofismas que transmite Diógenes Laercio[143], ocuparon a Crisipo el Mentiroso (núms. 94-101 H.-G.), el Negador (núms. 105 y 106 H.-G.), el Sorites (núm. 107 H.-G.), el Velado (núm. 109 H.-G.), el Nadie (núms. 111-113), a los que cabe añadir, según lo que cuenta el propio Diógenes sobre los gustos del propio Crisipo (test. 1, § 187), el Cornudo y el Disimulado (110 H.-G.). De la mayoría de ellos se sabe que tienen una larga historia que en algunos casos remonta a la sabiduría arcaica del enigma, pero la motivación inmediata de Crisipo sería más bien la actualidad de estos argumentos en el debate contra los nuevos escépticos de la Academia. Así, sabemos que el sorites, sobre el que ya hay abundante bibliografía[144], servía a los académicos para socavar la posibilidad de las representaciones comprensivas[145] (frs. 422 y 423), mientras que el Nadie parece relacionado con la polémica antiplatónica sobre la naturaleza de los términos abstractos (fr. 380). Pero el sofisma que más le preocupó, por lo que leemos en el catálogo fue el Mentiroso, cuya traducción más adecuada sería «el que dice algo falso», que se desarrolló en diversas versiones (frs. 381-383). La solución de Crisipo la hemos de reconstruir a

[143] En dos lugares de la doxografía dialéctica (VII 44 y VII 82), en la primera lista los enumera por nombres propios (Mentiroso, Veraz, Negador), y en plural (los sorites, los velados, los nadies, los segadores); la segunda los presenta en plural (velados, disimulados, sorites, cornudos, nadies).

[144] Sobre la solución de Crisipo a la paradoja que propone este argumento, véase la nota siguiente y Barnes, «Medicine, Experience and Logic», *Science and Speculation*, págs. 24-68, M. Mignucci, «The Stoic Analysis of the Sorites», *Proc. Arist. Soc.* 93 (1993), 231-245, y Bobzien, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs.161-170.

[145] Cf. Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 410.

partir de Plutarco (fr. 376), quien la considera el colmo del absurdo. Según nos dice, tampoco convencía a algunos estoicos[146].

Sorprende encontrar al final de la relación sumaria que debemos a Diógenes un apartado dedicado a las virtudes propias de la dialéctica, quizá el aspecto más ajeno a nuestra idea de la lógica. Un papiro de Herculano nos ha transmitido largos fragmentos de una obra que coincide en lo esencial con lo que leemos en Diógenes y en la que se reconoce generalmente la doctrina de Crisipo (fr. 318). La dialéctica es considerada como el conjunto de cualidades que configuran al sabio como un ser infalible y ajeno a toda precipitación. Esta dimensión ética de la lógica no es un complemento, sino expresión de una concepción vital del *lógos* en la que no cabe una distinción entre teoría y práctica[147].

C) *Física*[148]

La importancia y la brillantez de Crisipo en materia lógica, que con él alcanzaría el rango de divina (test. 1, § 180), contrastan con el más modesto lugar que se suele asignar a este filósofo cuando pasamos a las cuestiones físicas, donde es frecuente encontrar reducida su labor a la de mero sistematizador y, al mismo tiempo, defensor de las principales doctrinas de los maestros, Zenón y Cleantes, frente a los ataques de propios y extraños. En este sentido se justificaba

---

[146] El pasaje de Putarco presenta problemas textuales con implicaciones en la cuestión, cf. vol. II, nota 84. Hay un amplio tratamiento de esta paradoja en BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 163-170.

[147] Cf. nota 667 al título.

[148] Sobre la física de los estoicos disponemos de los tratamientos de conjunto de D. SEDLEY, «Hellenistic Physics and Metaphysics», *CHHP*, págs. 382-411, D. FURLEY, «Cosmology», *CHHP*, págs. 432-451, y M. J. WHITE, «Stoic Natural Philosophy and Cosmology», *CCS* págs. 124-152.

Von Arnim cuando, al final de su breve artículo dedicado a Crisipo, señalaba que sus innovaciones en materia física y ética era más adecuado repasarlas en un artículo dedicado a la Estoa en general, donde podrían señalarse puntualmente los momentos originales de nuestro filósofo[149]. Los que el ilustre editor destacaba, a guisa de ejemplo, corroboraban, por lo anecdótico de los mismos, el acierto de su juicio.

Crisipo comparte, pues, los principales compromisos doctrinales de la física estoica desde sus orígenes y, con ellos, sus herencias e incompatibilidades con las corrientes de pensamiento rivales, tanto filosóficas como científicas (la medicina, sobre todo)[150]. En compañía de Zenón y Cleantes, Crisipo aparece en los textos como sostenedor de las polémicas tesis, fundamentales en el estoicismo a lo largo de su historia, acerca de los dos principios *(archaí),* activo y pasivo (fr. 259), como momentos inmanentes e inseparables de una realidad primordial corpórea y divina, que operan de un modo generativo y vital el despliegue de esa materia en un mundo pleno y continuo de cuerpos individuales de cualidades singulares. En este despliegue no hay en ningún momento solución de continuidad, ni entre los principios, de manera que se instale algún dualismo, ni entre los individuos, de modo que pueda comprometerse el continuo. Se encuentra, además, sometido a grandes ciclos que obran en la materia cualificada un ritmo perpetuo de retornos.

El empeño de Crisipo es el de mantener estas doctrinas consolidando el monismo y la continuidad distintivos del pensamiento estoico (que podemos considerar con White los

[149] Von Arnim, «Chrysippos», 1509.

[150] Cf. G. Cambiano, «Philosophy, science, and medicine», *CHHP*, págs. 599-616.

basic commitments del estoicismo en física[151]), y ello con prácticamente los mismos recursos esenciales y el mismo estilo de pensamiento, como el frecuentemente invocado «nominalismo» que evita la hipóstasis de las ideas que sirven a la indagación. Con todo, merece la pena apuntar algunos de los momentos en los que se puede constatar, o al menos aventurar, la intervención de la mano laboriosa de Crisipo, casi siempre siguiendo el camino de la precisión o redefinición de las doctrinas de los maestros. Se trata de intervenciones generalmente discretas, pero que acaban imponiéndose como el estoicismo sin más.

Así, respecto de la controvertida distinción básica entre los dos principios, Crisipo parece interesado en considerarla en el individuo, ateniéndose a las exigencias que estos principios ostentaban en el nivel cósmico, pero también al cambio conceptual que resulta de este desplazamiento. Resulta de ello, en primer lugar, un sentido especial de la «materia», diverso de cuando ésta es tomada en su sentido de fundamental y «primera». A diferencia de ésta, aquella sí puede decirse que aumenta y disminuye (fr. 260, de los *Libros físicos)*. El individuo se define consecuentemente como parte perentoria de una materia universal en cambio permanente, y su singularidad depende de una cualificación que se sostiene durante un tiempo en ese flujo continuo de elementos. La relevancia física y ética de estas doctrinas es considerable. Tendrán, como veremos, su rentabilidad en la doctrina de la providencia y, pasados a pensamientos diarios, se harán instrumento de ejercicios del alma[152]. En su significación

---

[151] WHITE, «Stoic natural philosophy (Physics and Cosmology)», en *CCS*, págs. 127 s.

[152] Cf. sobre esta dimensión ética de los pensamientos físicos, que se consolidará en el estoicismo romano, cf. la obra de P. HADOT, *La citade-*

para las cuestiones físicas (y metafísicas), Long y Sedley relacionan esta proyección individual de la distinción básica de los principios con uno de los desarrollos doctrinales más importantes del estoicismo, para el que el protagonismo crisipeo es reconocido, aunque disputado su alcance: las llamadas «categorías estoicas»[153]. Una designación menos equívoca para éstas sería, tal vez, la de «géneros del ser». Por medio de ellos los estoicos procedían a la consideración de los cuerpos en sus diferentes determinaciones: sustrato *(hypokeímenon)*, cualificado *(poión)*, disposición o manera de ser *(pōs échon)* y disposición relativa *(prós ti pōs échon)*[154]. Según estos autores, la aplicación de la distinción zenoniana entre los principios al análisis metafísico del individuo lleva

---

Ile intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle, Paris 1997[2], esp. págs. 98-117.

[153] L.-S., vol. I, pág. 172.

[154] Definidas como «clasificación de los diferentes aspectos metafísicos bajo los cuales se pueden considerar los cuerpos», L.-S., II, pág. 165. La bibliografía sobre las categorías estoicas es considerable, destacamos los trabajos de Duhot, «Y a-t-il des categories stoïciennes?», *Rev. Int. Phil.* 45 (1991), 220-244, Graeser, «The Stoic categories», en Brunschwig, *Logique*, págs 199-222 y Brunschwig, «Stoics Metaphysics», en *CCS*, págs. 227-232. Para Gould, *Chrysippus*, págs. 103-107, pese que los textos atestiguan el uso de las categorías por parte de Crisipo (con seguridad, las tres primeras, más dudosamente, la cuarta, cf. *SVF* III 550), el desarrollo de las categorías en el esquema y progresión que conocemos es post-crisipeo. Cf. la sugerente revisión del problema por Menn, «The stoic theory of Categories», *Oxf. Stud. Anc. Philol.* 17 (1999), 216-217, quien muestra que la doctrina de las cuatro categorías fue desarrollada por Crisipo en el contexto de la controversia sobre la naturaleza y número de las virtudes. El orden por el que se distinguieron las categorías no es el sucesivo que conocemos, sino que en primer lugar se distinguió la disposición relativa, para ubicar las características que no pueden responder a cualidades. Después fueron las dos categorías intermedias las que Crisipo desarrolló para distinguir las cualificaciones de los estados no relativos.

al problema de la identidad de un cuerpo cuyo sustrato material *(hypokeímenon)* está sometido a constante alteración.

Como es frecuente, el avance de Crisipo está en relación con el intenso contexto de polémica sobre el que ya hemos llamado la atención, que en este caso está constituido por la Academia escéptica, de Arcesilao a Carnéades. La contestación de Crisipo tiene la forma generalmente de paradojas cuyos ancestros pueden encontrarse, no pocas veces, en la tradición literaria (fr. 72 y 435). La identidad del individuo, continuamente mermado y aumentado como parte del mundo, reside, no en esa materia parcial que le toca perentoriamente, sino en la cualificación de esa materia operada por una tensión *(tónos)* específica, que es el correspondiente individual de aquel principio activo generador del mundo universo (fr. 267 de las *Investigaciones físicas).* La singularidad única *(idíōs)* de esa cualidad implica un segundo debate sobre la posibilidad de discernir los singulares así cualificados, la cual concierne, más bien, a la epistemología estoica.

La cuestión de la naturaleza del agente conformador e individualizador de la materia y el modo en que procede nos ofrece dos de los pocos momentos en los que sí se reconoce, casi unánimemente, la elaboración crisipea de los dogmas estoicos. En su esfuerzo de intensificar y consolidar el monismo físico de los maestros, Crisipo incorpora a los factores fundamentales de la explicación física una sustancia de larga tradición en la filosofía y la medicina griegas, el «hálito» o «espíritu» *(pneûma)*, si bien la formulación de Crisipo sobre su naturaleza y funciones no tiene paralelo en ninguna de las versiones anteriores conocidas[155]. Aunque presente ya

[155] Cf. L-S., vol. I, págs. 287-289 y WHITE, «Stoic natural philosophy», *CCS* págs.133-138. La historia sucesiva de este elemento ha sido trazada por G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à S. Augustin*, París, 1945.

en el pensamiento físico de Zenón y Cleantes, el papel que otorga Crisipo al *pneûma* alcanza un rango semejante al de los principios. No es fácil conciliar el papel del *pneûma* con las doctrinas fundamentales de sus antecesores, que, por lo que sabemos, distinguían con un rigor especial entre principios *(archaí)* y elementos *(stoicheîa)*. Parece reconocido que esta innovación generaba un cierto conflicto en la teoría física fundamental, en primer lugar porque el *pneûma* mismo se definía como un compuesto de dos elementos, fuego y aire, o como forma particular del elemento ígneo[156].

El *pneûma* asume en la física de Crisipo unas atribuciones extraordinarias, que pueden enunciarse sucintamente como sigue: es *a)* una sustancia corpórea capaz de *b)* causar la cohesión de los cuerpos en forma de cualidades; *c)* mantiene la interrelación de conjunto *(sympátheia)*, tanto de los individuos con el todo, como de los individuos entre sí y entre sus partes respectivas; es también capaz *d)* de producir con una creatividad inagotable seres individuales singularmente diferenciados, y *e)* en grados diferentes de cohesión y complejidad que se implican hasta culminar en el alma *(psyché)* racional[157].

A esta innovadora doctrina del *pneûma* se asocia estrechamente una segunda en la que Crisipo parece haber desplegado igual originalidad, la de la mezcla total o *krâsis di'hólōn* entre los cuerpos (que nosotros, aprovechando un termino disponible hemos traducido como «mixtión»), de la

---

[156] M. Lapidge, «'Ἀρχαί and στοιχεία. A Problem in Stoic Cosmology», *Phronesis* 18 (1973), 240-278, y P. Hager, «Chrysippus' theory of pneuma», *Prudentia* 14 (1982), 97-108, quien destaca esta incompatibilidad y sugiere una posible función para los antiguos elementos en el nuevo sistema físico. Sobre el papel cohesivo del pneûma cf. Sambursky, *Physics of the Stoics*, págs. 31-32.

[157] Steinmetz, «Stoa», págs. 606-608.

que estamos bien informados gracias a Alejandro de Afrodisias (frs. 400-406). También en este caso algunas ideas básicas se encuentran atestiguadas en Zenón[158], pero, como afirma Alejandro, es la formulación crisipea la que alcanzó carácter canónico. En su versión más simple, Crisipo distingue tres modos de mezcla[159]: yuxtaposición, mezcla y mixtión, la última de los cuales tiene la paradójica propiedad de hacer coextensivos *(synéktasis)* los cuerpos mezclados y mantener, a diferencia de la mixtión, la diferencia de los mismos y, con ella, la separabilidad. El caso ejemplar de este modo de mezcla es el que ofrece la que produce el alma en el cuerpo, pero en última instancia, dado el protagonismo cosmológico del *pneûma*, es el modo en que el mundo entero está constituido. Según cuenta Alejandro, para la demostración de la existencia de este tipo de mezclas, Crisipo recurría a las «nociones comunes», incluso con ejemplos incipientemente experimentales. Con todo, la solución de Crisipo al modo íntimo de interacción del *pneûma* provocó, como casi siempre, más extrañeza que aprobación.

Conocemos también de Crisipo sus opiniones acerca de conceptos fundamentales de la física como los de movimiento *(kínēsis)*, lugar *(tópos)* y tiempo *(chrónos)*, estos dos últimos clasificados generalmente como incorporales. En cada caso, la investigación sobre el estoicismo suele atender, por un lado, a los antecedentes platónicos y, sobre todo, aristotélicos acerca de estos conceptos, pues la formulación de Crisipo parece con frecuencia una réplica a aquéllos; por

---

158 *SVF* I 92.

159 Es evidente la relación de las distinciones de Crisipo con la reflexión de Aristóteles sobre el tema en *Gen. corr.* 327 ss. Sobre la teoría de la mezcla crisipea y la confusión a la que puede llevar integrar en ella el análisis en elementos, R. Sorabji, *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Londres, 1988, págs. 79-105.

otro, a los precedentes de su propia escuela, respecto de los cuales Crisipo suele proceder avanzando una precisión sobre una expresión aceptada. Por ejemplo, la definición crisipea de lugar, que conocemos por Estobeo (fr. 410), concreta la de Zenón[160] al añadirle, en primer lugar, la precisión «completamente» *(di' hólou)*, para destacar, según dice Steinmetz, que se trata del lugar de un cuerpo *(ón)* que pueden ser también, por la mixtión que conocemos, varios[161]. A la inversa, frente a la definición aristotélica, la de Crisipo se distingue por reducir los rasgos definitorios del lugar a dos: su condición de recipiente y su separabilidad de aquello que ubica[162]. Además, Crisipo insinúa, en términos de nuevo aristotélicos, una idea de lugar para la que no hay nombre: lo que puede ser ocupado «en parte sí y en parte no», algo a lo que Zenón, en el fragmento citado, llamaba precisamente *chṓrā*; Crisipo, en una nueva precisión al maestro, se pregunta sobre la propiedad de este nombre y el texto nos deja en la aporía[163].

---

160 *SVF* I 95, también de la doxografía de Aecio, I 18, 5, pág. 316b Diels.

161 Steinmetz, «Stoa», pág. 603.

162 *Fís.* II 210b-211a; sobre la recepción estoica de las doctrinas aristotélicas, cf. F. H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge, 1985.

163 Un relación semejante respecto de las formulaciones de Aristóteles puede constatarse, según Gould, *Chrysippus*, págs. 112-114, en el caso del movimiento: la primera definición de Crisipo parace precisar la de Aristót., *Categ.* 9, 15a, y las sucesivas reducen a dos las distinciones pertinentes sobre el movimiento, cf. Aristót., *Fís.* II 201a. El otro incorporal básico, el tiempo, es considerablemente más complejo: la precisión frente a Zenón *(SVF* I 93), que incorpora una referencia al movimiento cósmico, y otra que concierne a su cualidad dimensional extensible, complican su naturaleza en dos cuestiones doctrinales básicas: su condición ontológica propia (pues entre el presente y los otros tiempos parece que se atraviesa la distinción entre corporal e incoporal, cf. sin embargo, Brunschwig, «Stoic Metaphysics», *CCS*, pags. 215 s.) y la de sus divisiones, que impli-

Una última elaboración crisipea de los problemas físicos fundamentales del estoicismo concierne a la difícil cuestión de las causas. El papel del estoicismo en la transformación de este concepto ha sido destacado por Frede en un artículo ya clásico, en el que pone de relieve que la reducción de la causalidad al ámbito de la causa activa es, en buena medida, uno de los efectos más perdurables del Pórtico[164]. Sin embargo, junto a esta reducción terminante que constituye la orientación básica de la escuela (y a la que Crisipo contribuye con su propia definición), se encuentra entre los textos de Crisipo el testimonio de una diversificación considerable en la terminología causal, sobre cuya traducción y sentido no reina en absoluto acuerdo (fr. 391). La definición que daba Crisipo de causa seguía la tónica de la definiciones ya comentadas del tiempo y el espacio: se construye como una suerte de precisión a la doctrina de Zenón al respecto, pero la situación textual de la fuente no es buena y las correcciones más diversas se añaden a la complicación ya considerable de la traducción de un texto de por sí complejo[165].

Para los diversos tipos de la causa activa, los textos fundamentales los proporciona Cicerón, quien cita a Crisipo en la discusión que implica la física en la ética a través de la doctrina sobre el destino (frs. 459 y 462) que aboca al problema de la responsabilidad moral. Crisipo arbitraría, según Cicerón, en el debate entre deterministas y «libertarios» dividiendo las causas según su pertinencia para explicar la

can una relexión sobre la divisibilidad del continuo en la que SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, advertía un adelanto nocional del cálculo infinitesimal. Sobre el tema del tiempo, el referente fundamental es la obra de GOLDSCHMIDT, *L'stoïcisme et l'idée de temps*, esp. págs. 30-46. Cf. la revisión de RIST, *Filosofía estoica*, págs. 281-296.

[164] «The original notion of cause», págs 217-249.

[165] Véase los detalles en el fr. 391 y notas 104 y 105.

responsabilidad moral. En un pasaje sobre el que la bibliografía y las propuestas interpretativas se acumulan, Cicerón transmite la distinción de Crisipo en una doble dicotomía, entre causas 'principales' *(principales)* y 'completas' *(perfectae),* y causas auxiliares *(adiuvantes)* y 'próximas' *(proximae),* de las que sólo las segundas figuran como causas antecedentes conforme al destino. Si la distinción fundamental parece claramente destinada a separar los factores causales que determinan las acciones humanas, no está claro el sentido de la doble denominación en cada caso. La interpretación suele pasar por la identificación del término griego que late tras el latín de Cicerón, quien parece citar literalmente una traducción de Crisipo o traducir directamente él mismo. *Perfectae* traduce probablemente *autotelê*[166], aunque no está claro si se refiere al tipo de causa conocida como *synektiká* (traducida habitualmente como *continens),* que es razón del mantenimiento mismo del cuerpo en un determinado estado[167]. Pero de las llamadas *principales* cabe la duda si se trata de un mero sinónimo de las mencionadas «completas», o de un tipo diferente de causas, como parece confirmar el hecho de que la segunda pareja de causas distingue dos tipos

---

[166] Cf. las clasificaciones de causas que transmite CLEM. ALEJ., *Estróm.* VIII 9, 25, 1 *(SVF* II 346), 31, 1 *(SVF* II 348) y 33, 1 *(SVF* II 351), ALEJ. DE AFROD., *Sobre el destino* 192, 18, quien habla del «enjambre de causas» de los estoicos», y GAL., *Def. med.* 154-160, XIX pág. 392 K. *(SVF* II 354).

[167] STEINMETZ, «Stoa», págs. 405 s., presenta un cuadro diferente de traducciones que hace corresponder *proximae* («previa inmediatamente a un evento») con *synektiká,* y *principales* («iniciales») con *prokatarktiká.* Cf. las diferentes propuestas de, DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité,* 193-210, GÖRLER, «Hauptursache bei Chrysipp und Cicero?», *Rh. Mus.* 130 (1987), 254-274, SEDLEY, «Chrysippus on Psychophysical Causality», en *Passions and Perceptions,* págs. 313-331 y el análisis detallado de BOBZIEN, «Chrysippus' Theory of Causes», en IERODIAKONOU, págs. 206-242, que incluye una extensa revisión bibliográfica.

bien diferenciados, *sýnerga* (que traduciría «auxiliares») y *prokatarktiká* (que traduciría *proximae*, aunque el término más usual es *prosechê)*. Hankinson sugiere que podemos equiparar las causas principales a las llamada *proēgoúmena* que, según Galeno, habría introducido el fundador de la escuela pneumatista Ateneo de Atalea, muy influenciado por el estoicismo[168]. A este tipo de causas Ateneo asignaba todo aquello que se produce en el cuerpo y es causa de enfermedad mientras todavía no la ha producido.

En la doctrina de las causas y sus refinamientos terminológicos, inextricablemente unida a la del destino *(heimarménē)*, chocan de manera desproporcionada la perspectiva humana y la de la ordenación cósmica, desde la cual nada hay mejorable. Desde esta perspectiva, la idea dominante es la que considera la organización del universo *(diakósmesis)*, empezando por su concepción de los elementos (el fr. 415 distingue tres sentidos de *kósmos* según Crisipo) y su interrelación dinámica, que da figura al conjunto estratificado del *kósmos*. Crisipo sigue una teoría de los elementos que adscribe a cada uno una propiedad; su interrelación obedece genéticamente a su densidad, y estructuralmente al peso (pero cf. nota a fr. 430). Se discute la naturaleza del éter, que no es designado como un quinto elemento, sino como parte extrema del fuego (fr. 415).

La descripción del universo como conjunto está centrada en su naturaleza, que es la del ser vivo más excelente, es decir, la divina. La física culmina en los «misterios» de la teología. Conocemos ya su descripción sustancial, el *pneûma*. Su calidad actuante y ordenadora se deja describir mejor

[168] GALENO, *Sobre las causas cohesivas* 2, 1-4; cf. fr. 604. El texto sólo se conserva en versión árabe y en una traducción latina del siglo XIV a cargo de Nicolás de Regio. Cf. HANKINSON, «Stoicism and Medicine», en *CCS*, págs. 301-306.

como racional, inteligente *(lógos)* y autosuficiente *(autarkḗs),* que permean la totalidad y concluyen, de un lado, en una doctrina de la providencia tan extrema que ya en la antigüedad fue objeto de críticas y ridículos que recuerdan las que de Leibniz hiciera Voltaire; y, de otro, en una doctrina del destino, a la que ya hemos aludido, no menos controvertida.

El centro de esta teología lo ocupan las demostraciones sobre la existencia providente de los dioses, que han sido estudiadas por Dragona-Monachou en una monografía ya clásica[169], donde se señala, para el caso de Crisipo, lo infeliz del modo en que la colección de von Arnim presenta los fragmentos pertinentes *(SVF* II 1011 y 1012, esencialmente, cf. frs. 472-475). De nuevo, el testimonio fundamental lo aporta Cicerón en el contexto polémico del diálogo *Sobre la naturaleza de los dioses*. Los fragmentos incorporan textos del discurso de Balbo en el libro II 6, 16-17 (*SVF* II 1012) y las contestaciones de Cota en el libro III 10, 25-26 (*SVF* II 1011), con la peculiaridad de que la refutación del segundo precede a la presentación del defensor de la causa estoica. La disposición tampoco facilita la distinción entre los argumentos, de los que Dragona Monachou distingue tres: uno,

---

[169] Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments*, esp. págs. 109-129. quien prosigue el análisis de los argumentos de Gould, *Chrysippus*, págs. 153-155. Más recientemente, la teología estoica ha sido revisada en el conjunto de la filosofía helenistica por J. Mansfeld, «Theology», *CHHP* págs. 452-478, Algra, «Stoic Theology», *CCS*, págs. 153-178 y el trabajo de D. Sedley, «The origins of Stoic God», *Traditions of Theology*, págs. 40-83, quien defiende que los orígenes de la doctrina estoica sobre la divinidad han de buscarse en la filosofía del académico Polemón. Sobre las limitaciones de la providencia estoica desde la perspectiva particular, cf. D. Frede, «Theodicy and Providential care», en *Traditions of Theology,* págs. 85-119.

cosmológico, con la forma de un primer indemostrable[170]; otro, por reducción al absurdo, que se atiene a la de un segundo indemostrable, y un tercero, al que no cabe atribuir forma silogística alguna[171]. La reflexión teológica tiene, por otro lado, una dimensión que podríamos llamar antropológica o cultural (también en esto es Crisipo heredero de los físicos antiguos como Anaxágoras), en la medida en que esas exigentes ideas teológicas están en relación mutua con la religión o religiones vigentes. Por un lado, estas creencias y prácticas sirven de argumentos en el debate sobre la existencia y naturaleza de los dioses, pues encarnan la prenociones sobre lo divino, cuya percepción por parte del hombre es plan de la providencia misma. Por otro lado, la física crisipea da razón de los dioses particulares, haciendo uso generoso, no pocas veces criticado por antiguos y modernos, de la alegoría y la etimología, al tiempo que adopta ella misma el nombre de alguno de ellos como igualmente adecuado para la divinidad bien entendida en su naturaleza y cualidades. En el caso de Crisipo es Zeus[172].

---

[170] Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 16 contestado por Cota en III 25 El testimonio de Lact., *De ira* 10, que Von Arnim incorpora en *SVF* II 1012, tiene según Dragona-Monachou, un valor independiente del de Cicerón, que no se percibe en la forma en la que es ofrecido por Von Arnim.

[171] Dragona-Monachou, siguiendo a Festugière, atribuye también a Crisipo los argumentos que siguen en Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 6, 17-19, no incluidos por Von Arnim, aunque los considera más pertinentes para la doctrina de Crisipo que los de Sexto Empírico que el editor acumula en el capítulo correspondiente.

[172] Sobre las variedades de la alegoría en el estoicismo vease el reciente trabajo de G. R. Boys-Stones, «The Stoics' Two Types of Allegory» en *Idem.* (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford, 2003, págs. 189-216 y la completa revisión de I. Ramelli, en «Saggio integrativo» que sigue a su traducción de Cornuto, *Compendio di Teologia greca*, Milán, 2003. Es intere-

Mención aparte merece la cuestión del alma, capítulo último de las configuraciones tensionales del *pneûma*, que nos permite, a su vez, transitar a la ética de manera fiel a la física del estoicismo, es decir, sin solución de continuidad[173]. Sobre la psicología de Crisipo estamos en una situación de privilegio a causa de la riqueza de los testimonios conservados que nos informan explícitamente de las innovaciones de Crisipo dentro de su escuela respecto de las cuestiones psicológicas fundamentales. Conocemos la opinión de Crisipo en estas materias, sobre todo sus diferencias, si bien la polémica, cuando tiene enfrente a los propios maestros, no tiene intención refutadora, sino la de consolidar las doctrinas de la escuela en el sentido que alcancen mayor solidez. Así, sabemos que Crisipo contestaba a Cleantes en un punto tan fundamental como la definición de la representación, que Crisipo entendía (y en esto, más que corregirlo, creía estar interpretando más adecuadamente a Zenón) como alteración *(heteroíōsis)*. Rechazaba la concepción más ingenuamente corpórea de su antecesor, que tomaba la imagen de la impronta *(týpōsis)* de manera estricta para definir la naturaleza de la representación como impresión: como marca que deja un relieve. Crisipo no sólo variaba el concepto sino, sobre todo, la imagen: en el alma se producen a la vez un gran número de modificaciones que ella sostiene, como el aire aloja las voces diversas de una conversación (fr. 317 y 326). La bibliografía sobre esta innovación de Crisipo es conside-

---

sante para el caso de Zenón el trabajo de ALGRA, «Comments and Commentary: Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia*», *Mnemosyne* 54 (2001), 562-581.

[173] Sobre las doctrinas estoicas del alma disponemos de los trabajos de J. ANNAS, *Hellenistic Theory of Mind,* Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1992, págs. 37-120 y el de J. B. GOURINAT, *Les stoïciens et l'âme*, París, 1996.

rable y en general destaca la coherencia y oportunidad de la precisión crisipea[174].

En esta misma línea cabría igualmente ubicar las distinciones crisipeas sobre la naturaleza de las partes y funciones del alma (fr. 369), así como sobre sus capacidades representativas, que podríamos llamar «fantásticas» en honor al filósofo (fr. 325). Crisipo dio a las partes del alma una naturaleza propiamente funcional respecto de un centro director *(hēgemonikón),* un planteamiento que permite sostener mejor la unidad y corporeidad del alma, que la doctrina de Zenón. Del mismo modo precisaba las ideas de Cleantes sobre el modo en que hay que entender la diversificación funcional de la dirección del alma *(hēgemonikón)* en el curso de su actividad concreta[175]. En relación con las representaciones del alma, Crisipo, acuciado por las objeciones académicas a la posibilidad de una percepción cierta y segura, hacía frente al problema trágico de la percepción falsa y, de un lado, distinguía con rigor las percepciones vanas y enfermas de las sanas (fr. 325), mientras que de otro, afinaba los medios por los que se explica la capacidad natural del ser humano de percibir con verdad el mundo.

Pero en el caso de la psicología estoica tenemos la ocasión privilegiada de poder reconstruir dos libros concretos del propio Crisipo, *Sobre el alma* y *Sobre las pasiones* (202 y 197 H.-G.). Del primero, que es el que nos concierne ahora, conservamos extensos fragmentos que nos informan esen-

---

[174] Cf. Rist, *Filosofía estoica*, pág. 146, quien en este punto, como en otros en los que se señala la originalidad de Crisipo, contesta la concepción de Pohlenz, «Zenon und Chrysipp», pág. 181-182, de que Crisipo alteró fundamentalmente la doctrina de Zenón.

[175] Sobre la estructura del alma en el estoicismo y el sentido que hay que darle a la división en partes cf. Inwood, *Ethics and Human Action*, págs. 18-41 y Brennan, «Stoic Moral Psychology», págs. 260-269.

cialmente de dos cosas: de sus ideas acerca de la estructura y localización del alma, y acerca de los procedimientos demostrativos que Crisipo asume como válidos para avanzar en un asunto en el que, de entrada, constata la oscuridad e incertidumbre, además del desacuerdo que reina entre los que saben. Respecto al primer punto, la polémica parece que tenía como centro el alma platónica y su estructura tripartita, frente a la cual Crisipo se alza como defensor y hasta refundador del monismo psicológico de sus maestros[176]. Para ello no se priva, conforme a su práctica inveterada, de reformular con mayor precisión, y hasta corrigiendo las formulaciones de Zenón y Cleantes sólo aparentemente de detalle. Así, la división en ocho partes del alma (los cinco sentidos, la parte principal, la capacidad lingüística y la generadora) las interpreta en el sentido de evitar que puedan tomarse por partes separadas (fr. 450): la parte directora *(hēgemonikón)* se diversifica en funciones realizadas por corrientes específicas del *pneûma* que alcanzan las diferentes partes del organismo en las que se localiza una actividad vital determinada; a su vez, revierten por estas mismas vías pneumáticas al *hēgemonikón* las impresiones del entorno. Esta diversificación no cumple nunca una separación real, de modo que Crisipo podría afirmar, en polémica con su maestro Cleantes, que es la propia parte directora la que anda (fr. 448).

El aspecto que recientemente ha cobrado un mayor protagonismo es el que podríamos llamar metodológico. Sobre

---

[176] Sobre la cuestión de estructura y contenidos de estos libros, así como la bibliografía fundamental, cf. nota 329 a *Sobre las pasiones* y nota 565 a *Sobre el alma.* El volumen colectivo de SHIVOLA y ENGBERG-PEDERSEN, *The emotions in Hellenistic Philosophy,* contiene un trabajo muy clarificador sobre el tema a cargo de T. BRENNAN, «The old stoic theory of emotions», págs. 21-70, con un equilibrado balance de acuerdos y cuestiones abiertas sobre este tema en la investigación actual.

este tema son fundamentales las monografías de Tielemann, que se extienden en torno a la diferencia inconciliable que separa los métodos respectivos de Crisipo y Galeno. Es ésta la mediación conceptual más importante en la transmisión de los fragmentos de que disponemos[177]. Destacaremos, por un lado, la posición de Crisipo hacia la medicina contemporánea y sus descubrimientos, que desde el punto de vista ilustrado hoy vigente, podríamos calificar de retrógrada: Crisipo se atiene a las ideas de Praxágoras para sostener el cardiocentrismo de sus maestros, al que contradecían las investigaciones de los grandes de su época, Erasístrato y Herófilo, sobre la naturaleza, variedad y origen de los nervios[178]. Por otro, la crítica de Galeno apunta repetidamente al escaso rigor que Crisipo demuestra en la búsqueda de las premisas adecuadas para la investigación que promueve. Del mayor interés es constatar las fuentes de las que Crisipo extrae pruebas en materia tan compleja como es la que tratamos: el hablar común de la gente, las mujeres y los poetas. Se trata, prácticamente, de la nómina inversa de las autoridades que la filosofía había forjado desde sus inicios, a saber, los pocos sabios, los hombres y los filósofos, como pone de manifiesto el propio Galeno. Por supuesto, no se trata de que Crisipo tuviera a aquellos personajes en consideración por su sabiduría, sino de que contempla en ellos la posibilidad de alcanzar una cierta evidencia a partir de lo que sus palabras y gestos reflejan más que dicen. El riguroso método de Galeno, forjado en la recepción de la analítica y

---

[177] TIELEMAN, *Galen and Chrysipp,* págs. 3-129 y *Chrysippus 'On Emotions*, págs.1-88, quien da la relevancia merecida a la doxografía en los términos señalados por Mansfeld.

[178] Sobre los avances de la medicina helenística y la posición de los estoicos respecto de ella, cf. HANKINSON, «Stoicism and medicine», *CCS*, págs. 295-309.

la dialéctica aristotélica con fines de investigación científica, encuentra el proceder de Crisipo incomprensible y lo condena como mera charlatanería.

La reflexión de Crisipo sobre el alma también se diferenciaba de sus maestros por sus ideas de la perduración del alma del sabio (frs. 485 y 486). Tras la muerte, el alma se separa del cuerpo. La del sabio tenía el privilegio de mantenerse cohesionada durante el intervalo del ciclo cósmico, para disolverse, como la de los demás dioses, sólo con la *ekpýrosis*. Esta doctrina de la muerte como separación servía también para defender la de la corporeidad del alma.

D) *Ética*

Respecto de la parte ética, de nuevo encontramos relacionadas con la labor de Crisipo las dos orientaciones que podrían valer como las constantes de su figura filosófica: sistematización y polémica. La sistematización no debe verse como afán de un sistema definitivo y cerrado, sino como la preocupación por organizar el campo ético de acuerdo con un sentido. En concordancia con ello, no es extraño que las dos ordenaciones de la ética que conocemos, tanto la que procede lógicamente como la que lo hace de forma discursiva, hayan podido asociarse al nombre de Crisipo[179].

De esta manera, el primer aspecto de la ética crisipea que resalta es su intencionalidad manifiesta de sistematización y coherencia. Es posible, con ello, trazar una ruta que parte de los postulados de la lógica y de la física estoicas, y

---

[179] Tomamos la denominación de SCHOFIELD, «Stoic Ethics», *CCS* págs. 236-239. Un desarrollo más detallado de este doble proceder en la ética estoica se encuentra en PROST, *Théories hellénistiques de la douleur*, Lovaina-París, 2004, págs. 194-197.

que tiene su primer hito en una concepción del hombre, para culminar en una doctrina política y una idea del lugar del hombre en el universo. Esta ruta va siendo señalada por otros hitos, que a su vez corresponden a momentos especiales de la ética de Crisipo. Muchos de éstos se mantienen como parte de la tradición filosófica aún en nuestros días.

Es interesante notar cómo la mayoría de los fragmentos éticos que conservamos de Crisipo provienen de fuentes polémicas, especialmente Plutarco y Cicerón. Ello conlleva importantes consecuencias para su transmisión. Así, gran parte del pensamiento ético y político de nuestro filósofo obedece a la necesidad de contestar las fuertes críticas de que era objeto la *República* de Zenón, y ha sido transmitido de manera parcial y, probablemente, manipulada. Ello se manifiesta en una tensión continua, presente en gran parte de los fragmentos, y fuerza al estudioso a aguzar la lectura en dos niveles. Por un lado, hay que separar aquello que realmente pertenece al acervo crisipeo de lo que se le atribuye, no siempre con buenas intenciones. Identificar el hilo del razonamiento, depurarlo con la ayuda de otros testimonios y ubicarlo en un contexto adecuado resulta imperativo a la hora de restablecer el pensamiento en su pureza. Por otra parte, en un nivel más profundo, es posible distinguir aquellas doctrinas heredadas de la tradición cínica y desarrolladas por Zenón de Citio de lo que realmente se debe a Crisipo y que constituye su contribución original al pensamiento ético. Lo que no hay que defender de Zenón no se toca. Sin embargo, al defender, o simplemente exponer las ideas del fundador de la escuela, Crisipo siempre puntualiza, define, desarrolla, va un poco más allá.

La concepción estoica del hombre pleno se convierte, en el pensamiento de Crisipo, en una doctrina que va configurando el personaje del sabio como actor político y factor so-

cial[180], al punto de hacer aparecer a la ética como una *paideía,* una especie de preparación para la política, una «educación ciudadana»[181]. La acción del hombre se erige por encima del determinismo causal en un esfuerzo que sortea los más difíciles escollos teóricos, a fin de salvaguardar la libertad humana para la acción social, y no sólo como libertad psicológica, tal como muestra Bobzien en su célebre estudio[182]. A través de muchos de sus libros, Crisipo dibuja el personaje del sabio *(spoudaîos)*[183] en tanto que encarna al ciudadano por excelencia (fr. 41). El sabio será, tal como ha sido acuñado por la tradición estoica, austero (frs. 218-219), autosuficiente (fr. 153), virtuoso, prudente, valeroso, justo (frs. 42-45, 88-104), honesto (frs. 147-149), libre (fr. 160) y, por tanto, feliz (fr. 44). Por ello, el sabio es semejante a los dioses (fr. 44). Tal vez el más representativo de estos libros sea aquel que el filósofo dedica a los diferentes géneros de vida[184]. Allí traza las virtudes que rigen la conducta del

---

[180] Cf. tasts. 6-7 y fr. 75 de *Sobre los géneros de vida.* Constituye éste un punto principal en la polémica entre estoicos y epicúreos, pues para los del Jardín (*Sentencia vaticana* 58), el sabio debe apartarse de la vida pública.

[181] R. Bodeüs, *La philosophie et la citê. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote,* París, 1982, págs. 95 ss.

[182] S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy,* Oxford U.P., Oxford, 1998, págs. 341 ss.

[183] El término mismo *spoudaîos,* que los estoicos prefieren frente al tradicional *sophós,* señala ya una nota característica de la doctrina estoica del sabio. *Spoudaíos,* el hombre «bueno», «excelente», «serio» (Liddel-Scott, *s. v.)* denota en la filosofía estoica al ciudadano, aquel que, formado en las virtudes ciudadanas, es capaz de cultivar la concordia en la coexistencia común.

[184] *Sobre los géneros de vida,* en cuatro libros (166 H.-G.; VII). A juzgar por la cantidad de tratados titulados *Perì bíōn,* atribuidos a diferentes filósofos helenísticos, al parecer estos libros constituían, junto con los dedicados a las «Exhortaciones» *(Perì protreptikês),* una especie de subgéne-

sabio y su desarrollo en el contexto social, es decir, aquellas actividades que le son propias, y que garantizan su desarrollo emocional y su independencia, pero también su dignidad. La doctrina del sabio está, pues, esencialmente relacionada con la de la virtud *(aretḗ),* que Crisipo hereda de la tradición estoica más genuina, aquella que está más estrechamente emparentada con el pensamiento socrático. Para Crisipo, es posible que el hombre común progrese moralmente y se convierta en sabio (fr. 553, 555 y 605). Nuestro filósofo, por tanto, dedica atención principal al problema de la definición de la virtud, sus modos y relaciones, e intenta configurarlos en un modelo geométrico[185], tomando en cuenta aquellas cosas que deben ser tenidas como bienes *(tà agathá),* males *(tà kaká)* o simplemente indiferentes *(tà adiáphora)*[186]. La configuración de este modelo desemboca necesariamente en la institución de una preceptiva, o, si se quiere, de una pragmática, inspirada en el célebre símil aristotélico de la flecha y el blanco: el sabio se dirige al bien, que es la felicidad *(eudaimonía),* y ese es su fin *(télos)*[187].

---

ro filosófico, consistente en pequeños tratados dedicados a revisar los diferentes tipos de vida, y a exhortar al hombre común a llevar una vida contemplativa, dedicada a la filosofía, respectivamente.

[185] Para la influencia de Crisipo en el racionalismo europeo, cf. A. GRAESER, «Stoische Philosophie bei Spinoza», *RIPh* 45 (1991), págs. 336-346.

[186] *Sobre los bienes* o *Sobre el bien* (163 H.-G.; I), *Sobre las virtudes* (158 H.-G.; III), *Sobre la diferencia entre las virtudes* 156 H.-G.; IV), *Sobre las cosas que deben ser escogidas por sí mismas* (167 H.-G.; IX), *Sobre las cosas que no deben ser escogidas por sí mismas* (168 H.-G.; X) y fr. 538.

[187] *Sobre el fin* o *Sobre los fines* (202 H.-G.; LVI), fr. 517. Cf. ARISTÓT. *Ét. Nic.* 1094a18-24. J. GOULD hace notar *(The Philosophy of Chrysippus,* Leiden 1970, pág. 161, nota 1) que se trata de un problema abordado por la mayoría de las escuelas de la época. Así EPICURO *(Carta a Men.,* DIÓG. LAERC. X 128) y los escépticos (DIÓG. LAERC., IX 107), por

La teoría estoica de la acción humana está impregnada de un profundo psicologismo aristotélico[188], y se basa en una atenta observación de los animales y de los comportamientos naturales. Se trata de una psicología de la acción profundamente optimista, al decir de Donini[189], donde la huella del Estagirita no es menos visible que en la psicología de los epicúreos. El estudio del hombre, vale decir, del sabio, y de las condiciones para su felicidad conlleva igualmente un estudio acerca de las pasiones *(páthē)* del alma. La analogía entre el alma *(psychḗ)* y el cuerpo *(sôma),* y por ende entre las afecciones que les son propias, no es mérito de los estoicos, pues tiene una larga tradición en la literatura griega[190]. No obstante, es el pensamiento de Crisipo el primero en trazar una vía de comunicación entre la percepción sensorial, una concepción fisioanatómica del hombre y una teleología de carácter ético y político. Así, la psicología de los estoicos se convierte, con Crisipo, en pieza de articulación entre física y ética, al mismo tiempo que en factor fundamental de su coherencia como sistema.

Merece la pena señalar que, de la tradición crisipea, el tratado que se encuentra mejor conservado es, precisamente, el *Perì pathôn,* sobre las pasiones[191]. Éste se encuentra di-

---

ejemplo. Para la identificación de la felicidad como *télos* por parte de ARISTÓTELES, cf. *Ét. Nic.* 1095a18-20.

[188] Cf. CH. KAHN, «Discovering the Hill. From Aristotle to Agustine», en J. DILLON, A. LONG, *The Question of «Eclecticism», Studies on Later Greek Philosophy,* Berkeley, 1988, págs. 324-359.

[189] P. DONINI, «Struttutra delle pasión e del vizio e loro cura en Crisipo», *Elencos* XVI (1995), 305-329. El autor ofrece un interesante estudio acerca de la «mecánica» del progreso moral estoico basado en la dialéctica entre el vicio, la pasión y la virtud.

[190] Si bien alcanza su momento tal vez más célebre en la analogía platónica desarrollada en el *Gorgias* (463a ss.).

[191] 197 H.-G.; XLIV, frs. 171-217.

vidido en cuatro libros, tres de los cuales de carácter teórico y uno terapéutico (frs. 171-173). La originalidad no está tanto en la importancia dada por los estoicos a la curación de las pasiones como condición del progreso moral, sino a la combinación de un rigor socrático en la conceptualización de las pasiones, que se recoge bien en la equiparación de pasión y enfermedad, y un modelo psicológico consistentemente monista que, al menos en los primeros maestros de la escuela, se empeña en salvar el alma de una división en partes rigurosamente independientes, conforme a las facultades que poseen y desarrollan, y hacer de la psicología el capítulo individual de la política[192].

En el estudio de las pasiones Crisipo desarrolla dos líneas de pensamiento fundamentalmente, que suscitan hoy día un interés muy desigual. De un lado está la cuestión que podríamos llamar fisiológica, que ahonda en la dimensión que es para nosotros más estrictamente médica. Las pasiones son, en efecto, enfermedades, y no en un sentido metafórico, sino alteraciones del cuerpo que es, en definitiva, el alma. Se trata de la vertiente menos apreciada de la teoría crisipea de las pasiones, debido sobre todo al paradigma médico en el que se encuadra, para nosotros completamente superado. Crisipo presta atención desde esta perspectiva a las alteraciones que los episodios pasionales van implicando en el afectado y señala puntualmente los grados de afianzamiento de los afectos en el alma del enfermo, así como las diversas tendencias y proclividades a estos padecimientos[193].

---

[192] Cf., *supra*, págs. 79-83.

[193] El reciente estudio de Tieleman ha dado la importancia que merece a esta dimensión médica no metafórica del pensamiento crisipeo (cf. *Chrysippus' On Affections*, págs 142 y ss.).

Extraordinario éxito ha tenido, sin embargo, la perspectiva cognitiva de las pasiones, que tiene hoy una importante nómina de estudios de gran nivel, esencialmente porque de ella deriva el grueso de las estrategias curativas propuestas por Crisipo. Desde esta perspectiva interesa poner de relieve la complejidad enunciativa-proposicional implicada en un episodio pasional, que hace la pasión inseparable de determinados juicios que la comprometen en determinados impulsos. En este sentido las polémicas ya tuvieron lugar en la escuela, aunque es difícil de establecer el alcance de las diferencias que las fuentes nos señalan. Conocemos por un lado una diferencia entre Zenón y Crisipo sobre la polémica acerca de si los juicios preceden a la pasión (fr. 185). Al parecer Crisipo acentuaba la identidad entre pasión y juicio frente a la idea más equívoca que parecía hacerse su maestro[194]. Una segunda diferencia, esta vez con Cleantes, tiene mayor interés filosófico, porque concierne a la complejidad proposicional de la pasiones y sus consecuencias para la adecuada terapia (fr. 215). Para Crisipo son al menos dos juicios los implicados en la pasión, pues no sólo hay un juicio de valor acerca de lo que nos afecta (que incluso debe indicar la intensidad de esa afección), sino también un juicio acerca de lo que constituye apropiado hacer en tal circunstancia. La cura debe proceder por la cura de este segundo juicio que nos dice, por ejemplo, que en tal caso de pérdida está bien y es conveniente lamentarse[195].

---

194 Como es habitual esta diferencia, que algunos críticos extremaban, se ha resuelto en continuidad, cf. Rist, *El estoicismo*, págs. 41 ss., de una manera parecida a lo ocurrido con la cuestión de la relación entre asentimiento y comprensión, cf., *supra*, págs. 28-29.

195 Cf. P. G. Donini, «La struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo» *Elenchos* 26 (1995), 305-329, y Nussbaum, *La terapia de deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, págs. 447-495, esp. 467-

Para Crisipo, y en esto sigue la doctrina socrática más ortodoxa, son el conocimiento y la razón lo único capaz de sanar las pasiones del alma, y llevar al sabio a su fin, que es la felicidad. De este modo, Crisipo va más allá del intelectualismo socrático, y muestra en la especulación gnoseológica un aspecto pragmático que antes no tenía. Las pasiones ya no son, pues, por un lado, consecuencia de una percepción errada, y, por el otro, causa de nuestros errores, sino ambas cosas a la vez interconectadas causalmente. Ello acarreará consecuencias, bien lo sabe la filosofía contemporánea, que son apreciables en el campo de la política.

Es interesante notar, finalmente, cómo los ejemplos que toma Crisipo para su estudio sobre las pasiones son sacados, con excepción de algunos pasajes de la épica, del teatro, especialmente Eurípides (frs. 191, por ej.). Para el filósofo, la escena teatral se convierte en laboratorio los hechos y los padecimientos de los hombres. Al igual que la alegoría platónica, los diálogos y las acciones de los héroes homéricos y de los personajes euripideos pasan a ser, no tanto metáfora del comportamiento humano, sino más bien recurso para facilitar dialécticamente la comprensión del razonamiento filosófico, espejo del mundo mismo. Sin embargo, en Platón, el relato socrático discurre en dos planos claramente delimitados, el uno mítico o alegórico y el otro a nivel del razonamiento que a Platón le interesa desarrollar. De manera diferente, en Crisipo, al evocar la imagen teatral, el sabio dialoga con el personaje en una relación terapéutica, y el filósofo contesta, no ya al dramaturgo, sino al personaje mismo en tanto que arquetipo de vida. Así, Crisipo tiene la opor-

477. Un tercer aspecto cognitivo ha sido recientemente destacado por BRENNAN, «The old stoic theory of emotions», págs. 39 ss, y concierne a la verdad de los juicios pasionales o, lo que es lo mismo, si atribuyen valor real a las cosas.

tunidad de dialogar con la ira, el dolor o los celos *en las personas* de Orestes, de Helena, de Menelao.

La amistad viene a ser, tanto para los estoicos como para los epicúreos[196], la forma más alta de relación entre los hombres. Las implicaciones que ello tiene en el pensamiento de Crisipo son las más importantes. Ello porque la amistad se convierte en la relación por excelencia entre los sabios, y por tanto, en el factor de cohesión de la ciudad habitada por el *asteîos,* el sabio-ciudadano[197]. Sólo los hombres sabios, esto es, los hombres buenos, pueden ser amigos[198]. Aparece aquí el concepto estoico de la *oikeíōsis,* de pertenencia, sobre el que volveremos más adelante. Así, para Fraisse, la concepción de la amistad de los del Pórtico está basada en consideraciones de tipo biológico y psicológico que la sitúan más cerca del íntimo círculo de Epicuro que de la amistad psicológica de Platón[199]. No podía ser de otro modo, dadas las circunstancias históricas que se imponen a una y otra escuela. La amistad es, finalmente, factor político, a la vez que una opción ética. La comprensión de este fenómeno implica que nos ajustemos a los límites entre la esfera de lo público y la de lo privado que regían en la Grecia helenística, muy diferentes a los contemporáneos, y frente a los cuales, incluso, los postulados crisipeos fuerzan una redimensión. Antes que pensar en una línea de sucesión que se origine en el concepto aristotélico de la *philía politikḗ*[200],

---

196 Cf. EPICURO, *Sentencias capitales* XXVII, *Sentencias vaticanas* 23 y 78; DIÓG. LAERC., X 120b, 4; CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* II 26, 82.

197 De hecho, Zenón pensaba que Eros era un dios en la salvación de la república. Cf. ATEN., XIII 561c *(SVF* I 263).

198 CLEM. DE ALEJ., *Estróm.* V 14, 95 *(SVF* I 223).

199 J. C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique,* París, 1974, págs. 333 ss.

200 *Ét. Nic.* VII 1161b13; VIII 1163b34; IX 1167b2.

tenemos que pensar más bien que ambas conceptualizaciones, la aristotélica y la crisipea, tienen un mismo origen en la práctica cotidiana social griega. Luego, el concepto de *philía,* tal y como lo entienden Crisipo y los estoicos, implica reunir en un todo orgánico aspectos que nosotros entenderíamos como pertenecientes a planos tan separados entre sí como los de la ética, las pasiones, el amor, la educación y la política. Así, el Pórtico se interesó menos en el placer que en la utilidad de la *philía*. La necesidad de la amistad resulta directamente de la sociabilidad natural del hombre. A diferencia de los epicúreos, la vía del sabio es social, y la sigue de un modo tan espontáneo como sigue sus propios imperativos biológicos, de modo que su realización en el seno de la *polis* está en la amistad.

Crisipo dedica cinco libros al tema de la justicia[201], y hace de este concepto, en lo mejor de la tradición socrática, no sólo el objeto de la vida virtuosa, sino el concepto fundamental de la práctica política. La justicia *(Díkē)* tiene origen divino, pero su práctica, la acción recta *(orthḕ práxis)* y conforme a la justicia, no puede estar supeditada al castigo de los dioses, sino al hecho de que es un bien en sí mismo, y por tanto es una de las virtudes. Por ello el injusto causa daño, ante todo, contra sí mismo. La justicia, sin embargo, es un vínculo exclusivo entre los hombres y los dioses. Al sabio no lo liga ningún vínculo de justicia con respecto de los animales (fr. 89).

El concepto de la Justicia está relacionado en el pensamiento estoico con otro concepto fundamental de su filosofía. Se trata del concepto de la *oikeíōsis,* el «parentesco», la «apropiación». Éste parece haber surgido de la observación

---

[201] *Sobre el juzgar* (169: XI), *Sobre la justicia* (170: XII), *Sobre la justicia contra Platón* (171: XIIa), *Sobre la justicia contra Aristóteles* (172: XIIb), *Demostraciones sobre la justicia* (173: XIII).

de la naturaleza, más que de la especulación moral, por parte de los aristotélicos, como nota Brink[202], y por tanto, siguiendo a Radice, no procede del ámbito filosófico, sino del médico y biológico[203]. El concepto de la *oikeíōsis* fue por tanto empleado también por los peripatéticos, quienes lo aplicaron a todo ser viviente[204], así como por los epicúreos, quienes lo antropologizaron e identificaron con el placer, como fin de la conducta humana[205]. Sin embargo, fueron los estoicos los que dieron al concepto una connotación moral, ya que Crisipo hizo de la *oikeíōsis* el fundamento mismo de la justicia[206], pues impulsa al sabio a constituirse en una comunidad de seres racionales formada por dioses y hombres[207]. De este modo, los estoicos tienen una doble comprensión de la sociabilidad: una instintiva, común incluso a los animales, y otra racional. La justicia, por tanto, tiene para los estoicos un carácter natural, que trasciende las relaciones políticas entre los hombres. Se trata aquí de una con-

---

202 C. O. Brink, «Οἰκείωσις and Οἰκειότης. Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory» *Phronesis* 1 (1955-56), 123-145. Para los puntos de contacto entre las doctrinas estoica y peripatética en torno al concepto de la *oikeîôsis,* cf. igualmente T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis,* Aarhus 1990.

203 Cf. Radice, «*Oikeiosis*», pág. 98.

204 Cf. Cic. *Del supremo bien y del supremo mal* II 11, 34.

205 Cf. Epicuro, *Carta a Men.* 128, 10.

206 Cf. Erskine, *Hellenistic Stoa,* págs. 114-15; Schofield, «Two Stoic Approaches to Justice», en A. Laks, M. Schofield, *Justice and Genrosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy,* Cambridge 1995, págs. 191-212. Para S. G. Pembroke, «Oikeiôsis», en Long, *Problems in Stoicism,* págs. 114-149, la oposición *oikeîos/allótrios* es fundamental para comprender, no solo el pensamiento político de los estoicos, sino también su lógica y su física.

207 El paso de la *oikeíōsis* del instinto individual a la esfera personal y social fue estudiado por M. W. Blundell, «Parental Nature and Stoic Οἰκείωσις», *Anc.Phil.* 10 (1990), 221-242.

cepción tremendamente novedosa, que no debe confundirse, en sus rasgos de supratemporalidad y supraespacialidad, con la justicia ideal platónica.

La política parece ser la culminación del edificio ético construido por Crisipo, y esto se entiende si pensamos que lleva a término lo contenido en la definición de Aristóteles, en el sentido de que es la ciencia «suprema y directiva en grado sumo», y por tanto comprende a la ética[208]. En este sentido, hay que decir que el pensamiento utópico de los estoicos se enmarca dentro de una tradición fecunda de la literatura política griega, cuyas raíces se remontan hasta los mismos poemas homéricos[209]. Los catálogos de Diógenes Laercio atestiguan, solamente en la escuela estoica, además de su *República,* un libro *Sobre la ley* para Zenón; la composición de tratados *Sobre la realeza, Sobre el juzgar* y un *Político* para Cleantes; *Sobre la realeza, República de los lacedemonios* y unas *Leyes contra Platón* para Perseo; un *Sobre los reyes antiguos* de Dionisio de Heraclea, y finalmente una *República de los lacedemonios* y un *Sobre la realeza* de Esfero.

Para el estoicismo, no se comprende la felicidad si no es en un contexto social, de modo que la política no viene a ser sino la aplicación de una ética común a todos los hombres, que persigue igualmente la felicidad común. En este sentido, sólo el sabio reúne las virtudes que hacen a alguien digno de

---

[208] *Ét. Nic.* I 1094a29.

[209] Cf. C. DAWSON, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought,* Oxford 1992. Al igual que los tratados del tipo *Sobre los géneros de vida* y *Sobre el exhortar,* los escritos «sobre la república», constituyeron, a partir de la célebre obra de Platón, uno de los títulos más frecuentes entre los filósofos helenísticos, a la vez que vehículo de expresión de las principales corrientes del pensamiento utópico. Para las obras políticas de Crisipo, cf. Catálogo.

la ciudadanía. La polis se convierte en el mundo, y con ello el Pórtico sienta las bases para el desarrollo del iusnaturalismo y el cosmopolitismo, de los que van a surgir el derecho de gentes en Roma y el moderno derecho internacional[210]. Sin embargo, la política estoica se va a mover en un espacio determinado por estos extremos. Al permitir al sabio participar en los asuntos de la polis, los estoicos rescatan una tradición política que es profundamente griega, si bien se apartan de la línea anarquista e individualista de los cínicos y se acercan más bien al rey-filósofo platónico, como notan García Gual y Eimaz[211]. Mucho se ha discutido acerca de la verdadera intencionalidad de la utopía estoica. No menos es, como se ha dicho, lo que se ha debatido en torno a los caracteres de la *República* de Zenón, así como la deuda que esta obra guarda con el platonismo, y en especial con la tradición cínica[212]. Es cierto que la *República* zenoniana está llena de proposiciones polémicas y escandalosas, dirigidas a bombardear los cimientos del pensamiento político precedente. Así entendemos, por ejemplo, la proscripción de

[210] M. HAMMOND, *City-State and World-State in Greek and Roman Political Theory until Augustus,* Biblo and Tannen, Nueva York, 1966, pág. 47.

[211] C. GARCÍA GUAL y M. J. EIMAZ, *La filosofía helenística: éticas y sistemas,* Cincel, Madrid, 1987, pág. 150.

[212] Para algunos, Zenón escribió su *politeía* cuando todavía era alumno de Crates. Cf. H. C. BALDRY, «Zeno's ideal state», *Journal of Hellenic Studies* 79 (1959) 3-15; SCHOFIELD, *Stoic Idea of the City,* pág. 1; Á. CAPPELLETTI, «Las fuentes del estoicismo de Zenón», *Apuntes filosóficos* 5 (Caracas 1994) 7-15. DIÓG. LAERC., VII 1(*SVF* I 2) afirma que Zenón escribió su *Politeía* «sobre la cola del perro», en abierta alusión a la escuela cínica, y M. FINLEY, *The use and abuse of history,* Londres 1975, califica a la utopía estoica como «paraíso cínico». Sobre la controversia en este punto cf. AALDERS, *Political thought in Hellenistic times,* Ámsterdam 1975, págs. 53 ss. y 85; Á. CAPPELLETTI, «Las obras de Zenón y las fuentes de su sistema», *Filosofía* 7 (Mérida, Venezuela 1994), 35-53.

los templos[213], tribunales y gimnasios[214]. Más importante, sin embargo, nos parece dilucidar acerca de las relaciones entre el *Perì politeías* crisipeo y la obra de Zenón. Crisipo sostiene y desarrolla muchos de los postulados del fundador de la escuela, como el de la conveniencia de que la sociedad sea, a semejanza del sabio, austera (frs. 218 y 221), la consecuente proscripción de la moneda (fr. 85) o la inutilidad de las leyes y de las instituciones políticas (fr. 548). El filósofo, sin embargo, debe defender otros postulados mucho más escandalosos, como los de la prescripción de que las mujeres sean tenidas en común, de evidente raigambre platónica (fr. 223), del incesto (frs. 224 y 239) o de la antropofagia (frs. 93, 95, 146 y 225).

Las reflexiones de Crisipo en torno a la ciudad no son más que la continuación de una tradición que tal vez alcanza su madurez en el siglo v con Platón, cuando la polis se convierte en objeto de revisión, discusión y hasta burla. La filosofía, pero también la lírica, la historia y el teatro, son tribuna para la consideración intelectual, el cuestionamiento y la crítica. En este contexto, la circunstancia crisipea fuerza una multidimensionalidad que va desde el respeto por la tradi-

---

[213] Que la crítica ha entendido como la expresión de una reacción contra la religión popular (BABUT, D., *Plutarque et le stoïcisme,* pág. 484), contra la ciudad platónica, o como una proposición de una relación con la divinidad más racional y, por decirlo así, «filosófica» (DAWSON, C., *Cities of the Gods*, págs., 179-80). Para otros, finalmente, se trata de la expresión de una teología natural que no es más que una continuación del pensamiento de Platón, su verdadero precursor; cf. B. FARRINGTON, *Science and Politics in the Ancient World,* Londres 1939, trad. esp. Madrid 1979, págs. 96 ss.

[214] Cf. EPIF., *Contra los herejes* III 2, 9 (*SVF* I 146); CLEM. DE AL., *Estróm.* V 12, 76 (*SVF* I 264); PLUT., *Contradiciones de los estoicos* 1034B (*SVF* I 264); CASIO EL ESCÉPTICO, en DIÓG. LAERC., VII 33 (*SVF* I 267). Es interesante notar que los estoicos, sin embargo, no proscriben el edificio del teatro de su ciudad utópica.

ción heredada a la polémica y la innovación, como se ha dicho. El resultado será la configuración de un espacio utópico y, por tanto, virtual, consistente en un espacio ideal, anárquico y pacifista, en el que no existen fronteras, y, por ende, no son necesarias las armas (fr. 226) ni las murallas. En esta «república apolítica cosmopolita»[215], en esta «utopía antiutópica»[216], el *spoudaîos* no puede más que ser feliz en la práctica de la virtud y la amistad.

---

[215] F. DEVINE, «Stoicism on the Best Regime», *JHI* 31 (1970), 323-336.

[216] M. SCHOFIELD, *Saving the City. Philosopher-Kings and other classical paradigms,* Londres-Nueva York, 1999, pág. 51.

BIBLIOGRAFÍA

A) ABREVIATURAS[217]

ANRW	H. TEMPORINI, W. HAASE (dirs.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Berlín, 1972 ss.
BALDASARRI, *Logica*	M. BALDASSARRI, *La logica stoica*, 8 vols., Como, 1985-1986.
BRUNSCHWIG, *Logique*	J. BRUNSCHWIG (dir.), *Les stoïciens et leur logique* (Actes du colloque de Chantilly, 16-22, Septembre 1976), París, 1978.
CASEVITZ-BABUT	M. CASEVITZ, D. BABUT, *Plutarque, Oeuvres Morales*, XV.1. Tr. 70 *Sur les contradictions stoïciennes*, París, 2004; XV.2. Traité 72, *Sur les notions communes contre les stoïciens*, París, 2002.
CCS	B. INWOOD (dir.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003*.
CHERNISS	H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, vol. xm, 2, Cambridge Mass.-Londres, 1976.

[217] Obras de referencia, colectivas y ediciones. El asterisco señala las obras que incluyen una bibliografía amplia.

CHHP — K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (dir.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge, 1999*.

«Chrysippe» — R. GOULET, P. HADOT, F. QUEYREL, *art* «Chrysippe de Soles», C 121 *DPhA* II, págs. 329-365*.

CPF — AA.VV. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Florencia, 1989 y ss.

DE HAAS-FLEET — A. J. de HAAS, B. FLEET, *Simplicius, On Aristotles' Categories* 56, 5-6, Nueva York, 2001.

DE LACY — P. DE LACY, *Galen, On the doctrines of Hippocrates and Plato, CMG.* vol. 5.4.1.2, pts. 1-2. Berlin, Akademie-Verlag, 1978.

DG — H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlín, 1889 (reimpr. 1965).

DK — H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 9.ª reed. 1960.

DORANDI — T. DORANDI, *La Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, Leiden, 1994.

—, «Filodemo. Gli estoici (*PHerc*. 155 E 339», *Cron. Erc.* 12 (1982), 91-133.

DÖRRIE, — H. DÖRRIE, «Chrysippos (14)», *RE, Suppl.* XII (1970), cols. 148-155.

Doubt and Dogmatism — J. BARNES, M. BURNYEAT, M. SCHOFIELD (dirs.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, 1980.

DPhA — R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vols. I-IV, París, 1989-2005*.

DUFOUR — R. DUFOUR, *Chrysippe. Oeuvre philosophique*, 2 vols., París, 2004*.

E.-K. — L. EDELSTEIN, I. G. KIDD, *Posidonius,* 3 vols., Cambridge, 1971, 1988, 1999.

EPP — R. H. EPP (dir.), *Recovering the Stoics. The Southern Journal of philosophy,* Suppl. XXIII, Memphis, 1985*.

FDS — F. HÜLSER, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, 4 vols., Bad Canstatt-Stuttgart, 1987-1988.

GIANN. — G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* 4 vols., Roma-Nápoles, 1990.

GOULET — R. GOULET, «Libre VII. Introduction, traduction et notes», en M.-O. GOULET-CAZÉ (ed.), *Diogène Laërce. Vies et doctrine des philosophes illustres*, París, 1999², págs. 775-917.

IERODIAKONOU — K. IERODIAKONOU (dir.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999.

ISNARDI — M. ISNARDI PARENTE, *Stoichi Antichi*, 2 vols. Turín, 1989.

L.-S. — A. A. LONG, D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge, 1987 (trad. francesa con actualización bibliogr, de J. BRUNSCHWIG, P. PELLEGRIN, 3 vols. París, 2001)*.

MARRONE — L. MARRONE, «Le *Questione Logiche* di Crisippo (*PHerc. 307*)», *Cron. Erc.* 27 (1997), 83-100.

Matter and Metaphysics — M. MIGNUCCI, J. BARNES (dirs.), *Matter and Metaphysics*, Nápoles, 1988.

Norms of Nature — G. STRIKER, M. SCHOFIELD (eds), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, 1986.

Passions and Perceptions — J. BRUNSCHWIG, M. C. NUSSBAUM (dirs.), *Passions and Perceptions*, Cambridge-Nueva York, 1993.

G. WISSOWA, W. KROLL, K. MITTELHAUS,

RE	K. ZIEGLER (dirs.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart-Múnich, 1893-1972. *RESuppl* = *Supplementbände* I-XV, 1903-1978.
Science and Speculation	J. BARNES, J. BRUSCHWIG, M. BURNYEAT, M. SCHOFIELD (dirs.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge-París, 1982.
SHARPLES	R. W. SHARPLES, *Cicero on Fate & Boethius The Consolation of Philosophy*, Warminster, 1991.
SHIVOLA, ENGBERG-PEDERSEN	J. SHIVOLA, T. ENGBERG-PEDERSEN, (dirs.), *The emotions in Hellenistic Philosophy*, Boston, 1998.
STEINMETZ, «Stoa»	P. STEINMETZ, «Die Stoa» en H. FLASHAR (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, IV.2: *Die Hellenistische Philosophie*, Basilea, 1994, págs. 584-645*.
SVF	I. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* I: *Zeno et Zenonis discipuli*, Leipzig 1905; II: *Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*, *ibid.*, 1903; III: *Chrysippi fragmenta moralia*, *ibid.*, 1903; IV: *Indices,* ed. M. ADLER, *ibid.*, 1924 (reimp. Stuttgart 1979; reimp. del texto sin *app. cr.*, con trad. ital. notas e índices, G. RADICE, Milán, 1998).
TODD	R. B., TODD, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of 'De mixtione' with preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, col. Philosophia Antiqua, vol. XXVIII, Leiden, 1976.
Traditions of Theology	D. FREDE, A. LAKS (dirs.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology*

its *Background abd Aftermath,* Leiden-Boston-Colonia, 2001.

VON ARNIM, «Chrysippos» — H. VON ARNIM, «Chrysippos (14)», *RE* III.2 (1899), cols. 2502-2509.

B) MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

J. ADAM, «On a Fragmemt of Chrysippus in Aulus Gellius N.A. VII, 3», *Class. Rev.* 16 (1902), 120.

F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione socratica*, Nápoles, 2000.

K. A. ALGRA, «The Early Stoics on the Immobility and Coherence of the Cosmos», *Phronesis* 33 (1988), 155-180.

— «Chrysippus on virtuous abstention from ugly old women (Plutarch, *SR* 1038E-1039A)», *Class. Quart.* 40 (1990), 450-458.

— «Chrysippus, Carneades and Cicero: the ethical *divisiones* in Cicero, *Luculus*», en B. INWOOD, J. MANSFELD (dirs.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's 'Academics Books'*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1997, págs. 107-139.

— «Chrysipps Systematik und Polemik in der frühen Stoa», en M. ERLER, A. GRAESSER (eds.), *Philosophen des Altertums. Von der Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung*, Darmstadt, 2000, págs. 39-54.

K. A. ALGRA, P. W. VAN DER HORST, D. T. RUNIA (dirs.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Greek Philosophy presented to J. Mansfeld*, Leiden, 1996.

C. ATHERTON, *The Stoics on Ambiguity,* Cambridge-Nueva York, 1993.

—, «Hand over fist: the failure of Stoic Rhetoric», *Class. Quart.* 38 (1998), 392-427.

D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969.

J. BARNES, «Πιθανὰ συνημμένα», *Elenchos* 6 (1985), 453-467.

—, «The Logical Investigations of Chrysippus», *Wissenschafts-kolleg Jahrbuch* 1984-1985 (Berlin), 19-29.

—, «The Catalogue of Chrysippus' logical works», en ALGRA, VAN DER HORST, RUNIA, págs. 169-184.

F. N. G. BAGUET, *De Chrysippi vita, doctrina et reliquiis commentatio*, Lovaina, 1822.

W. BELARDI, «Aspetti del linguaggio e della lingua nel pensiero degli Stoici, I: Il *De inaequabilitate sermonis* di Crisippo», *Rand. Accad. Linc.* 9 ser.1 (1990), 5-14.

S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.

G. BOYS-STONES, «The '*epeleustike dunamis*' in Aristo's Psychology of Action», *Phronesis* 41 (1996), 75-94.

E. BREHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* París, 1906.

—, *Chrysippe*, París, 1911 (nueva edición, 1951).

R. BROWER, «Sagehood and the Stoics», *Oxf. Stud. Anc. Phil.*, XXIII (2002), 181-224.

J. BRUNSCHWIG, *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, París, 1995.

F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1973².

M. CAPASSO, «Il saggio infallibile (*PHerc.* 1020 col. I)», en *La regione sotterrata dal Vesuvio. Studi e Prospettive. Atti del Convegno Internazionale 11-13 Novembre 1979*, Nápoles, 1982, págs. 455-470.

L. CASTAGNOLI, «Il condizionale crisippeo e le sue intrerpretazioni moderne», *Elenchos* 25 (2004), 353-395.

W. CAVINI, «I sillogismi ipotetici del papiro parigino attribuito a Crisippo», en *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, vol. IV. 1972, págs. 39-43.

M. COLOMBO, «Un nuovo frammento di Crisippo?», *PP* 38 (1954), 376-381.

L. COULOUBARITSIS, «La psychologie chez Chrysippe», en H. Flashar. O. Gigon (dirs.). *Aspects de la philosophie hellénistique, Entretiens sur l'Antiquité classique* XXXII, Vandœuvres-Ginebra, 1985, págs. 99-146.

W. CRÖNERT, «Die Λογικὰ ζητήματα des Chrysippos und die übrigen Papyri logischen Inhalts aus der herkulanensischen Bibliothek», *Hermes* 36 (1901), 548-579

P. L. DONINI, «Fato e volontà umana in Crisippo», *Att. Acc. Tor.* CIX (1975): 187-230.

—, «Plutarco e il determinismo di Crisippo», en I. GALLO (dir.) *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco*, Ferrara, 1988, págs. 21-32.

M. DRAGONA, *The Stoic Arguments for the Existence and The Providence of the Gods*, Atenas, 1976.

J.-J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, París, 1989.

U. EGLI, *Das Dioklesfragment bei Diogenes Laertios*, Constanza, 1981.

A. ERSKINE, *The Hellenistic Stoa*, Ithaca, 1990.

J. FILLION-LAHILLE, *Le 'De ira' de Sénèque et La philosophie stoïcienne des passions*, París, 1984.

L. FLORIDI, «Scepticism and Animal Rationality: The Fortune of Chrysippus' Dog in the History of Western Thought», *AGPh* 79 (1997), 27 57.

M. FREDE, *Die stoische Logik*, Gotinga, 1974.

K. L. GACA, «Early Stoic Eros: The Sexual Ethics of Zeno and Chrysippus and their Evaluation of the Greek Erotic Tradition», *Apeiron* 33 (2000), 207- 238.

C. GARCÍA GUAL (dir.), *Historia de la filosofía antigua* I, Madrid, 1997.

C. GARCÍA GUAL, M. J. IMAZ, *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Madrid, 1994.

A. GERCKE, «Chrysippea», *Jahrb. für klass. Philol.*, Suppl. 14 (1885), 691-780.

A. GILBERT-THIRRY, «La Theorie Stoicienne de la passion chez Chrysippe et son evolution chez Posidonius», *Rev. Phil. Louvain* 75 (1977), 393-435.

C. GILL, «Did Chrysippus Understand Medea?», *Phronesis* 28 (1983), 136-149.

J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Gotinga, 1978.

—, «*Consuetudo oculorum*», en *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat Gan, 1995, págs. 105-123.

V. GOLDSCHMIDT, *L'stoïcisme et l'idée de temps*, París, 1953.
W. GÖRLER, «Hauptursache bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (*De Fato* 41-44)», *Rheinisches Museum* 130 (1987), 254-274.
J. B. GOULD, «Chrysippus on the Criteria for the Truth of a Conditional Proposition», *Phronesis* 12 (1967), 152-161.
—, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden, 1970.
R. GOULET, «Un nouveau fragment stoïcien chez Sévérien de Gabala», *Les Études Philosophiques* 2 (1985), 251-255.
J. B. GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, París, 2000.
P. HADOT, «Zur Vorgeschichte Des Begriffs 'Existenz' - ὑπάρχειν bei den Stoikern», *Arch. f. Begr.* 13 (1969), 115-127.
D. E. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus, 1977.
—, «Chrysippus Solution to the Democritus' Dilemma of the Cone», *Isis* 62 (1972), 205-220.
J. P. HERSHBELL, «Epictetus and Chrysippus», *Illinois Class. Stud.* 18 (1993), 139-146.
F. ILDEFONSE, *Les stoïciens I, Zenon, Cléanthes, Chrysippe,* París, 2000.
B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1987.
—, «Chrysippus on Extension and the Void», *Rev. Int. Phil.* 178 (1991), 245-266.
A. M. IOPPOLO, «La dottrina della passione in Crisippo», *Riv, Stor. Fil.* 27 (1972), 251-268.
—, *Opinione e scienza. Il dibattito tra stoici e accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Nápoles, 1986.
J. IRIGOIN, «Chrysippe. Sur les propositions négatives», en H.-J. MARTIN, J. VEXIN (edd.), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrite*, París, 1990, págs. 34-46.
F. W. KOHNKE, «Γαστὴρ ἐργαστήριον φύσεως. Ein Chrysippzitat», *Hermes* 93 (1995), 383-384.
G. LESSES, «Austere Friends: The Stoics and Friendship», *Apeiron* 26 (1993), 57-75.
C. LÉVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, 1992.

—, *Les philosophies hellénistiques*, París, 1997.

E. LEWIS, «Diogenes Laertius and the Stoic theory of Mixture», *Bull. Inst.Class. Stud.* 35 (1984), 84-90.

A. A. LONG, (dir.), *Problems in Stoicism*, Londres, 1971.

—, *Stoic studies,* Cambridge 1996.

V. LONGO, «Addendum Chrysippeum», en *In Memoriam A. Beltrami. Miscellanea Philologica*, Génova, 1954, págs. 147-172.

O. LUSCHNATT, «Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa», *Philologus,* 102 (1958), 178-214.

J. MANSFELD, «*Techne.* A new Fragment of Chrysippus», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24 (1983), 57-65.

—, «Chrysippus and the *Placita*», *Phronesis* 34 (1989), 311-342.

—, «The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius and Galen», *Proc. Boston Coll. Anc. Phil.* 7 (1991), 107-145.

—, «Chrysippus' definition of cause in Arius Didymus», *Elenchos* 22 (2001), 99-109.

L. MARRONE, «Il problema dei singolari e dei plurali nel *PHerc.* 307», en *Atti XVII Congr. Intern. Pap.*, págs. 419-427.

—, «Nuove letture nel *PHerc.* 307 (*Questioni logiche* di Crisippo)», *Cron. Erc.* 12 (1982), 13-18.

—, «Proposizione e predicato in Crisippo», *Cron. Erc.* 14 (1984), 135-146.

B. MATES, *Stoic Logic*, Londres, 1953 (trad. esp., Madrid, 1967).

M. MIGNUCCI, *Il significato della logica stoica,* Bolonia, 1965.

—, «Alessandro di Afrodisia e la logica modale di Crisippo», *Atti del Convegno internazionale di storia della logica*, Bolonia, 1983, págs. 47-58.

M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barceona, 2003 (ed. ing. 1994).

P. PACHET, «La Deixis selon Zenon et Chrysippe», *Phronesis* 20 (1975), 241-246.

H. PAULI, «'Απόδοσις τοῦ ἰδίου. Zur Geschichte eines Missverständnissses», *Rheinisches Museum* 129 (1986), 227-247.

M. POHLENZ, «Zenon und Chrysipp», *Nachricht. Akad. Wissens. Götting.* Phil.-hist. Klass. I 2, 9, (1938) 173-210.

—, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, 1971/1972[4] (trad. ital. de la 2.ª ed. Florencia, 1967).
F. PROST, *Les théories hellenistiques de la doleur*, Lovaina-París, 2004.
R. RADICE, *«Oikeiosis». Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milán, 2000.
J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge U. P., Londres, 1969 (trad. esp. Barcelona, 1995).
— (dir.), *The stoics*, Berkeley, 1975.
P. K. SAKEZLES, «Aristotle and Chrysippus on the Physiology of Human Action», *Apeiron* 31 (1998), 127-165.
S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, Nueva York, 1959.
F. H. SANDBACH, *The Stoics*, Nueva York, 1975.
M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge U. P., Cambridge 1991.
D. SEDLEY, «The Stoic Criterion of Identity», *Phronesis* 2 (1982), 255-275.
— «The negated Conjunction in Stoicism», *Elenchos* 5 (1984), 311-316.
R. W. SHARPLES, «Soft Determinism and Freedom in early Stoicism», *Phronesis*, 31 (1986), 266-279.
— «On Chrysippus, Sophocles, and dead people who aren't here anymore», *Liverpool Classical Monthly* 16.6 (1991), 91-92, y 17 (1992), 74.
T. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in* De Placitis *Books II-III*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1996.
—, *Chrysippus on Affections*, Leiden, 2004.
R. B. TODD, «Chrysippus on Infinite Divisibility», *Apeiron* 7 (1973), 21-30.
D. TSEKOURAKIS, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden, 1974.
A. J. VOELKE, «La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe», *Étud. Lett.* 4 (1981), 57-71.
R. WESTMAN, «Chrysipp III 761 und der Dialog *Kleitophon*», *Eranos* 59 (1961), 89-100.

TESTIMONIOS SOBRE LA VIDA Y LAS OBRAS DE CRISIPO

A) VIDA, MAESTROS, DISCÍPULOS Y ENSEÑANZA

1 Diógenes Laercio, VII 179-189

Crisipo, hijo de Apolonio, de Solos[1] (o de Tarso, como 179
dice Alejandro en las *Sucesiones*[2]), discípulo de Cleantes. Primero practicaba la carrera de fondo[3], pero más tarde, tras seguir las lecciones de Zenón (o de Cleantes, como dicen

[1] La fama de Solos (actual Soli) de Cilicia como patria de Crisipo se mantuvo a lo largo de la Antigüedad, cf. Estr., XIV 5, 8 *(SVF* II 1a): «Entre los hombres de renombre que aquí nacieron *(sc.* en Solos) está Crisipo, el filósofo estoico, cuyo padre era de Tarso, pero se trasladó desde allí». El origen del padre explica la variante que aportaba Alejandro y que aparece de nuevo en los test. 3, 14 y, tal vez, 2 (si aceptamos el suplemento de Dorandi); cf., además, Dión de Prusa, XXXIII 53 *(SVF* II 10a), si es que el filósofo aludido es Crisipo. El origen de Solos aparece también en Gal., *Protréptico* 7, pág. 8, 22 Kaibel, Solino, 38, 9 (ambos textos recogidos como *SVF* II 1b) y Plut., *Exil.* 605B, quien menciona a Crisipo, junto con los filósofos de la escuela hasta Diógenes de Babilonia, como ejemplo de quienes vivieron voluntariamente en tierra extranjera por desinterés de los asuntos públicos, cf., *infra,* test. 7.

[2] Fr. 7 Giann.; *FGrHist* 273 F 91.

[3] También de Cleantes se cuenta su dedicación primera al pugilato, cf. Diόg. Laerc., VII 168 *(SVF* I 463).

Diocles y la mayoría de los autores[4]), se apartó de él cuando aún vivía y llegó a ser alguien en la filosofía. Era un hombre de buen natural y gran agudeza en cualquier disciplina, de modo que en casi todas las cuestiones disintió de Zenón, así como de Cleantes, a quien solía decir que sólo precisaba la enseñanza de las doctrinas y que ya encontraría él mismo las demostraciones. Sin embargo, se arrepentía cada vez que se oponía a él, por lo que decía constantemente:

En todo soy yo un hombre dichoso
salvo con Cleantes, sólo en esto no tengo fortuna[5].

180 Fue tal su fama en las cuestiones dialécticas que era opinión general que si los dioses tuvieran dialéctica no podría ser otra que la de Crisipo[6]. Pero, si bien abundaba en los temas, no acertó en el estilo. Fue el más laborioso, más que cualquier otro, como es evidente por su escritos[7]. En efecto, su número rebasa los setecientos cinco, pues muchas ve-

---

[4] Zenón muere en 262/1 a. C., por lo que esta noticia no es imposible. Sin embargo, Crisipo no aparece mencionado como discípulo de Zenón en Dióg. Laerc., VII 37-38. El magisterio de Cleantes es señalado por la *Suda, s.v.* «Cleantes», (K 1711), además de en los tests. 3 y 9; Introducción, págs. 20-21.

[5] Adaptación de Eur., *Or.* 540-541.

[6] Texto recogido como L.-S., 31Q.

[7] La extensión de la producción literaria de Crisipo fue famosa en la Antigüedad; léase al respecto la anécdota sobre Nerón y el filósofo estoico Cornuto que transmite Dión Casio, LXII 29, 3: «Como algunos estimaran que había escrito *(sc.* Nerón) cuatrocientos libros, Anneo Cornuto dijo que muchos libros eran ésos y que nadie los leería; y cuando alguien dijo: «Pero Crisipo, al que alabas y emulas, escribió muchos más», aquél respondió: «Pero aquéllos son útiles para la vida de los hombres». Y por ello fue castigado con el destierro». Sobre Crisipo como escritor, cf. *infra* test. 31-42. Según la *Vida de Persio* 4, pág. 31 Clausen, en la biblioteca de este poeta, que heredaría el estoico Cornuto, figuraban (o la constituían) los más de setecientos libros de Crisipo.

ces multiplicaba sus escritos, ensayando sobre el mismo asunto y escribiendo lo que le venía a la cabeza, corrigiendo[8] una y otra vez y añadiendo el testimonio del mayor número de citas. Hasta tal punto que una vez había citado en uno de sus escritos la práctica totalidad de la *Medea* de Eurípides, y uno que tenía en sus manos el libro respondió a quien le
preguntaba qué leía: «La *Medea* de Crisipo». También Apo- 181
lodoro de Atenas, en su *Colección de doctrinas*, queriendo poner en evidencia que las obras de Epicuro, aún estando escritas con recursos propios y careciendo de citas, eran miles de veces más numerosas que los libros de Crisipo, dice literalmente así: «Si alguien borra de los libros de Crisipo las citas ajenas, se habrá de quedar con la hoja vacía». Esto decía Apolodoro[9]. Y la anciana que le atendía, según dice Diocles[10], decía que escribía diariamente quinientas líneas.

Hecatón dice que se había dedicado a la filosofía porque su herencia paterna había sido confiscada por la hacienda real[11].

---

[8] Mansfeld, «Diogenes Laertius on Stoic philosophy», pág. 300, propone leer «⟨no⟩ corrigiendo», lo cual concuerda con Dióg. Laerc., X 26-27 (test. 47) acerca del descuido propio de Crisipo en comparación con Epicuro.

[9] Se trata del filósofo epicúreo al frente de la escuela en la segunda mitad del siglo II a. C., conocido con el sobrenombre de «Tirano del Jardín», cf. T. Dorandi, «Apollodore», A 243, *DPhA* I, pág. 271.

[10] El manuscrito F da «Dioclides». Sobre Diocles, cf. Introducción, pág. 19, n. 33.

[11] Fr. 27 Gomoll. Sobre Hecatón, filósofo estoico entre los siglos II y I a. C., discípulo de Panecio y condiscípulo de Posidonio, cf. Introducción, pág. 17, nota 27. Erskine, *Hellenistic Stoa*, pág. 98, sitúa este incidente durante la tercera guerra de Siria (246-241), cuando Ptolomeo III conquista parte de Cilicia, y aporta en nota 76 documentación sobre la incautación de dinero en Solos que daría plausibilidad a la hipótesis. Sobre su carácter tópico en la vida de los filósofos, llevados a la filosofía por un accidente que los priva de sus posesiones, cf. Introducción, págs. 16-17. Hecatón (Dióg.

182 Era modesto de cuerpo, como se puede ver por su estatua en el Cerámico[12], que casi está oculta por la estatua ecuestre que tiene al lado, por lo que Carnéades[13] lo llamaba «Cripsipo»[14].

A uno que le echaba en cara que no seguía las lecciones de Aristón, junto con tantos otros, le dijo: «Si hiciera caso de la multitud no me habría dedicado a la filosofía»[15]. A un dialéctico que importunaba a Cleantes proponiéndole sofismas le dijo: «Deja de apartar de los asuntos más serios al que tiene ya la edad y proponnos tales cosas a nosotros los jóvenes». Y en otra ocasión, a uno que mientras indagaba a solas con él discutía sosegadamente, pero se puso a disputar cuando vio que se acercaba mucha gente, le dijo:

Laerc., VII 2) había relatado en este sentido la «conversión» de Zenón como resultado de un naufragio.

[12] Probablemente la que menciona Cicerón en test. 26, cf. nota 86. Para otras noticias sobre estatuas de Crisipo, cf. también tests. 27-28.

[13] Sobre el aprovechamiento que el académico Carnéades hizo de los argumentos filosóficos de Crisipo en su propio interés argumentativo, cf. tests. 43-44 y fr. 17.

[14] Es decir, «que oculta *(kryp-)* un caballo *(híppos)*», más bien que «oculto por un caballo» (así Gigante). La segunda interpretación aludiría a la situación de la estatua. La primera permite también entender una broma de Carnéades referida a una de las argumentaciones que más adelante (§ 187) se atribuyen al propio Crisipo (teniendo en cuenta que la estatua representa a Crisipo en trance de argumentar): quien pronuncia un nombre tiene en la boca lo que el propio nombre designa. Ahora bien, el nombre de Crisipo contiene un caballo *(híppos)* que permanece «oculto» *(kryp-)* en el nombre hasta que es pronunciado. Otra interpretación de la agudeza de Carnéades respecto de esta estatua la ofrece Dörrie, «Chrysippos», col. 150.

[15] *SVF* I 389. Aristón de Quíos (*ca.* 320-250 a. C.), discípulo de Zenón conocido por el apodo «la sirena», quien transformó las ideas fundamentales del maestro y consiguió sus propios seguidores, llamados «Aristoneos», cf. Dióg. Laerc., VII 160 *(SVF* I 333), Ch. Guérard, F. Queyrel, «Ariston de Chios», A 397, *DPhA* I, págs. 400-404, y los frs. 42-43, 175.

Ay, ay hermano, tu mirada se trastorna,
estabas cuerdo hace un momento y de repente enloqueces[16].

Cuando bebía en las fiestas se mantenía sosegado, pero 183
se le iban las piernas, por lo cual decía su esclava: «De Crisipo sólo se embriagan las piernas». Era tan orgulloso que una vez que alguien le preguntó: «¿A quién confiaré mi hijo?», le contestó: «A mí, porque si yo creyera que hay alguien mejor, me habría dirigido a él para filosofar». Por lo que afirman que de él se decía:

Sólo él tiene seso, el resto son sombras que se agitan[17],

y

Si no existiera Crisipo no existiría Estoa[18].

Finalmente, acudió a Arcesilao y Lácides, según dice 184
Soción en el libro octavo[19], y practicó la filosofía con ellos en la Academia[20]. Razón por la cual argumentó contra la

[16] De nuevo Euríp., *Or.* 253-254. El texto del segundo verso presenta variantes respecto a la vulgata euripídea.

[17] Referido por Odiseo al alma de Tiresias, que goza de ese privilegio en los infiernos, cf. *Od.* X 495.

[18] Es un trímetro yámbico contestado por Carnéades, según Dióg. Laerc., IV 62 (test. 44). El verso permite también la traducción por irreal del pasado, que es la forma en que debió entenderlo Carnéades.

[19] Fr 22 Wehrli.

[20] Markovich restituye la lectura de los mss. *paragenoménois*, de suerte que la traducción podría ser: «Finalmente, ... estudió filosofía con Arcesilao y Lácides, cuando éstos entraron en la Academia». Arcesilao de Pitane dirigió la Academia desde *ca.* 268-264 a 244/3. Lácides sucedió a Arcesilao en 244/3 ó 241/0 hasta el año 226/5 ó 225/4, cuando, por razón de su mala salud, delegó el puesto en un consejo. Sobre esta noticia, cf. Introducción, pág. 22, nota 41.

experiencia y a favor de ella, y sobre las magnitudes y cantidades, según el método de la Academia[21].

Un día que daba su lección en el Odeón, dice Hermipo[22] que fue invitado por sus discípulos a un sacrificio y allí, tras beber vino dulce sin mezcla, se sintió mareado y al quinto día marchó de entre los hombres, tras vivir setenta y tres años, en la olimpiada ⟨ciento⟩ cuarenta y tres[23], como dice Apolodoro en las *Cronologías*[24]. Uno de nuestros poemas dice:

Sintió un vahído tras apurar a Baco a boca llena
Crisipo, y no tuvo en consideración
ni el Pórtico ni su patria ni su vida,
sino que marchó a la morada de Hades[25].

185 Pero algunos dicen que murió de un ataque de risa: como un burro se había comido sus higos, le dijo a la vieja: «Dale ahora vino puro al burro para que se eche un trago», y, tras soltar una excesiva carcajada, murió[26].

---

[21] Cf. frs. 16-18 y nota a los títulos sobre las obras fruto de esta enseñanza académica.

[22] Fr. 59 Wehrli.

[23] 208/7-205/4 a. C. El texto de Diógenes Laercio da la olimpiada cuadragésimo séptima. Desde Menagio la referencia está corregida según la información de la *Suda;* cf. test. 3.

[24] *FGrHist* 244 F 46.

[25] *Ant. Pal.* VII 706.

[26] Una anécdota semejante es atribuida al cómico Filemón, también de Solos, en Ps. Luciano, *Longevos* 25 y Valer. Máx., IX 12, ext. 6 (test. 5 A.-K.). Para el sentido de la anécdota, cf. Ps. Luciano, *El asno* 47: «Y alguien dijo: 'Este asno beberá también vino si alguien lo mezcla y se lo ofrece'. Así lo ordenó el amo y yo bebí lo que se me ofreció». Paus., I 29, 15 (*SVF* I 36b) menciona su tumba, junto con la de Zenón, entre las que se encuentran en las inmediaciones de la Academia.

Parece que fue persona altanera. Por ejemplo, con haber escrito tantos libros ninguno dedicó a rey alguno. Le bastaba con su viejecilla tan sólo, como dice Demetrio en sus *Homónimos*[27]. Y cuando Ptolomeo escribió a Cleantes que viniera él mismo a su corte o enviara a otro, Esfero acudió, pero Crisipo declinó el ofrecimiento[28]. Tras hacer venir a los hijos de su hermana, Aristocreonte y Filócrates, los educó[29]. Y fue el primero en atreverse a dar lecciones al aire libre en el Liceo, como cuenta el mencionado Demetrio.

Hubo también otro Crisipo, de Cnido, médico, de quien 186
dice Erasístrato que sacó el mayor provecho. Y otro, hijo de éste, médico de Ptolomeo, que por una calumnia fue apresado y castigado a los azotes[30]. Otro, discípulo de Erasístrato, y otro que escribió unas *Geórgicas*[31].

El filósofo planteaba los siguientes razonamientos[32]: «El que revela los Misterios a los no iniciados comete impiedad; el hierofante revela a los no iniciados ⟨los Misterios⟩[33]; luego el hierofante comete impiedad». Otro: «Lo que no hay en

---

[27] Fr. 24 Mejer.

[28] Se trata de Ptolomeo III Evérgetes. La invitación habría que situarla antes de 230, cf. Erskine, *Hellenistic Stoa*, págs. 98 y, sobre la intensa carrera política de Esfero, cf. *ibid*, págs. 97-100. Esfero tuvo estrecha relación con el rey espartano Cleómenes en cuyas idea pudo tener nfluencia, cf. Plut., *Vida de Cleomenes* 2, 11 (*SVF* I 622, 623). Diog. Laerc., VII 177-178 le atribuye 31 títulos.

[29] Sobre Aristocreonte, cf. tests. 13 y 28 y nota 88.

[30] Cf. Escolios a Teócrito, XVII 128, págs. 324-325 Wendel.

[31] Sobre los homónimos de Crisipo y su controvertida cronología, cf. R. Goulet, «Chrysippe de Cnide», C 119, *DPhA* II, págs. 325-329.

[32] Una relación semejante de argumentos con algunas variantes de interés aparece en *Suda*, *s.v.* «Crisipo», (X 569), vol. IV, págs. 830 s. Adler, recogido como *SVF* II 279 *(FDS* 1206). La versión que da la *Suda* de algunos argumentos ha servido ocasionalmente para corregir la que traducimos, como indicamos en las notas.

[33] Suplemento de Von Arnim.

la ciudad tampoco lo hay en la casa; no hay un pozo en la ciudad; luego tampoco en la casa»[34]. Otro: «Hay una cabeza; tú no la tienes; hay una cabeza ⟨que no tienes⟩; luego no
187 tienes cabeza»[35]. Otro: «Si hay alguien en Mégara, no está en Atenas; un hombre hay en Mégara; luego no hay un hombre en Atenas»[36]. De nuevo: «Si dices algo, eso sale por tu boca; dices 'carro'; luego un carro sale por tu boca»[37]. Y: «Si no has perdido algo lo tienes; pero no has perdido los cuernos; luego cuernos tienes». Otros dicen que éste es de Eubúlides[38].

Hay quienes atacan a Crisipo por tener escritas muchas cosas en tono escandaloso e impúdico. Por ejemplo, en el escrito *Sobre los antiguos fisiólogos* elabora de manera ver-

---

[34] Los mss. BPF y la entrada de la *Suda* citada en la nota anterior dan la versión afirmativa de la primera premisa. Es el texto que acepta Markovich.

[35] Este razonamiento no responde a ningún esquema de silogismo estoico. El suplemento al texto es de Menagio a partir del texto de la *Suda*.

[36] Es decir no hay nadie en Atenas. Se trata del argumento conocido como Nadie, al que Crisipo dedicó una serie de obras (111 y 113 H.-G.). En Dióg. Laerc. VII 82 aparece con sólo la primera premisa y con indicaciones de lugar «aquí» y «Rodas» respectivamente en la proposiciones del condicional) que Frede, *Die stoische Logik*, págs. 56-57, restaura siguiendo el ejemplo atribuido aquí a Crisipo. Sobre los problemas textuales y el sentido de la paradoja, cf. fr. 380 y nota.

[37] Sobre este argumento, cf. Clem. de Al., *Estróm.* VIII 9, 26, 5 *(FDS* 763), quien lo cita usando el nombre 'casa' en lugar de 'carro'.

[38] Eubúlides fue un filósofo de la escuela megárica adversario de Aristóteles, cf. test. 65 Döring; sobre él, cf. R. Muller, «Euboulidès de Milet», E 71, *DPhA* III, págs. 245-248. El argumento del cornudo es atribuido a Diodoro Crono en Dióg. Laerc., II 111. Sobre este argumento y el modo de esquivarlo, cf. Aulo Gel., XVI 6, 11 y Clem. de Al., *Estróm.*, VIII 9, 26, 5, quien basa el sofisma en no tener en cuenta el carácter incorpóreo del caso *(ptósis)*.

gonzosa la historia de Hera y Zeus[39] y diciendo hacia la línea seiscientos lo que nadie que no quiera mancillar su boca habría dicho[40]. En efecto, aunque la alabe como física[41], ela- 188
bora, dicen, esta historia de la manera más escandalosa, más apropiada para prostitutas de poca monta que para dioses, sin que ni siquiera esté consignada entre quienes escriben catálogos. ⟨No⟩ se encuentra, en efecto, ni en Polemón ni en

[39] La obra es posiblemente el núm. 209 H.-G., cf. fr. 207. La escena mitológica evocada es probablemente la conocida hierogamia de Zeus y Hera en el monte Ida, en *Il.* XIV 160 ss., un pasaje que ya había escandalizado a PLATÓN, *Rep.* III 390c, y que provocará pronto las estrategias alegóricas para conjurar el escándalo; cf. DIÓN DE PRUSA, XXXVI 55 (*SVF* II 622), quien describe el episodio como «el matrimonio feliz de Hera y Zeus que celebran en misterios irrevelables los hijos de los sabios»), CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 66 (*SVF* II 1075), SERV., *Com. a la «Eneida»* I 47 (*SVF* II 1066), HERÁCL., *Aleg. Hom.* 38-39; BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère,* págs. 110-113. La escena, al parecer, había dado lugar también a representaciones plásticas bastante vívidas (de cuya existencia, como vemos, Diógenes duda). Crisipo las habría tenido en cuenta para su interpretación, que tal vez repetió en dos obras diferentes, hábito señalado por sus críticos: en la que aquí se cita y en otra, llamada *Epístolas eróticas* (179 H.-G., fr. 123), que habla de una imagen de Zeus y Hera en Argos. Los frs. 487-488, sin indicación de título (el segundo de los cuales la ubica en Samos), podrían derivar de una u otra obra. Véase, además, el test. 48 y nota.

[40] MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic philosophy», págs. 345-346 entiende que esta referencia, como la de DIÓG. LAERC., VII 33, indica la extensión que Crisipo dedicaba a su exposición (igualmente GIGANTE, págs. 255 y 311). SCHOFIELD, *Stoic Idea of the City*, pág. 6, n. 9, defiende que se trata de una referencia esticográfica al pasaje concreto de la obra de Crisipo, práctica que es rara en la literatura en prosa, cf. *ibid.* nota 11.

[41] La expresión puede entenderse de dos modos: que Crisipo avanzaba en esta obra una interpretación alegórica de la imagen en cuestión (como en el fr. 487, que tal vez pertenecía a esta misma obra), o que el filósofo presentaba el comportamiento de los dioses como natural y, por tanto, exento de cualquier descalificación según la naturaleza, como sugiere el contexto y encontramos en el fr. 123 de *Epístolas eróticas*, cf. GOULET-CAZÉ, *Kynika*, pág. 54, quien sugiere que es posible que ambos aspectos fueran atendidos por Crisipo.

Hipsícrates, ni tampoco en Antígono, sino que ha sido inventada por él[42]. En *Sobre la república* habla de tener trato con las madres, las hijas y los hijos[43], y lo mismo dice en *Sobre lo que no hay que escoger por sí mismo*, justo al comienzo[44]. En el libro tercero de *Sobre lo justo*, hacia la línea mil, exhorta a devorar a los muertos[45]. En el libro segundo de *Sobre el modo de vida y su provisión*, cuando dice prever
189 cómo se debe proveer el sabio, ⟨añade⟩[46]: «Ahora bien, ¿pa-

---

[42] Polemón de Ilión (primer cuarto del siglo II a. C.) desarrolló una amplia y diligente actividad de indagación anticuaría, especialmente en cuestiones de pintura y estatuaria. Antígono de Caristo (sobre el cual, cf. la edición de T. Dorandi, *Antigone de Caryste. Fragments*, París, 2002; el texto aparece recogido como fr. 46) vivió en la segunda mitad del siglo III a. C. y es conocido por sus escritos sobre las artes plásticas. A ambos autores se les atribuyeron también escritos paradoxográficos. Sobre Hipsícrates, U. von Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, Berlín, 1882, pág. 145, propuso, siguiendo a Köpke, la corrección en «Jenócrates» (corrección que acepta Gigante, pág. 311, e incorpora Markovich), referido al autor que cita, junto con Antígono, Plinio, XXXV 67-68 (fr. 44 y 45* Dorandi). Schofield, *Stoic idea of the City*, pág. 7 nota 12, y Dorandi, *Antigone*, pág. 37, nota 23, manifiestan la conveniente reserva.

[43] Cf. frs. 218-226 (198 H.-G).

[44] Cf. frs. 84-85 (168 H.-G).

[45] Es posible que se refiera a la obra citada con más frecuencia por el título *Sobre la justicia* (170 H.-G.), frs. 88-97. Acerca de la obra que Plutarco compuso en refutación de ésta, cf. test. 57 y nota. El *Pap. Antin.* 61, atribuido a Crisipo en *CPF* I* 30.6, pág. 426-430, aparece la expresión «comerse un hombre», *anthrṓpou phageîn,* cf. Diόg. Laerc., VII 121.

[46] No hay otros testimonios de esta obra, que tampoco figura en el catálogo. Von Arnim pensaba que el título se refería al tratado *Sobre los géneros de vida* y, de acuerdo con esto, corregía *bíou* en *bíōn*. Propone en el aparato crítico corregir el infinitivo «prever» *(pronoeîn)* en la forma personal, propuesta que acepta Goulet. Markovich mantiene el singular y suple al final de la frase el verbo que traducimos por «añade». Gigante, por referencia a Diόg. Laerc., VII 125, suple una negación, de modo que Crisipo defendería que «el sabio *no* debe procurarse medio de vida alguno». Schofield, *Stoic Idea of the City*, págs. 18-20, considera (a partir de la

ra qué hay que proveerlo? Si es para que viva, el vivir es indiferente. Si es por el placer, también es indiferente. Y si es por la virtud, ésta es autosuficiente para la felicidad. Son ridículos los modos de provisión, como los que vienen de un rey, pues pedirá que cedamos ante él. También los que derivan de la amistad, porque la amistad resultará venal por un determinado artículo. Y los que derivan de la sabiduría, pues se volverá mercenaria la sabiduría». Éstas son las acusaciones que se le hacen[47].

2 FILODEMO, *Índice de los estoicos (Pap. Herc. 1018)*, cols. XXXVII, 3-XLI, págs. 90-95 DORANDI

Col. XXXVII ... Crisipo, hijo de Apolonio o Apolónides, de Solos...

Col. XXXVIII ... Y el resto de las cosas las hacía también del mismo modo, y así marchaba siempre a la escuela a la misma hora, y se marchaba a la misma hora, de modo que ningún discípulo suyo se sintiera defraudado...

Col. XXXIX ... escritos sobre la justicia y sus opiniones contra los otros[48]...

Col. XL ... en lo que toca a esta su muerte, se mantuvo firme en la disposición inicial de su vida[49]: ni cuando tenía

---

paráfrasis que leemos en PS. HESIQUIO, *Vidas de varones ilustres*, fr. 7 MÜLLER) que las palabras citadas a partir de § 189 no son atribuibles a Crisipo, sino a críticos escépticos como Casio, cuyo método de refutación era buscar pasajes contradictorios en los escritos de los estoicos (cf. SCHOFIELD, *ibid.* págs. 8-9); en este caso Casio se aplica contra la conocida doctrina de Crisipo sobre los tres modos de provisión, cf. fr. 73 de *Sobre los géneros de vida*.

[47] Sigue el test. 29.

[48] Probablemente Platón y Aristóteles, contra quienes polemizó Crisipo, cf. núms. 170-172 H.-G. En las líneas que siguen parece que comenzaba una nueva sección, donde se trataba de la frugalidad de Crisipo.

[49] El pasaje puede interpretarse referido a la anciana que le servía, repetidamente mencionada en DIÓG. LAERC., VII 185 (test. 1).

necesidad consintió que alguien le sostuviera el orinal. Se levantaba cuando tenía necesidad como si estuviera sano...

Col. XLI ...se dice que nadie lo vio nunca, ni siquiera apresuradamente, con otros que no fueran discípulos o admiradores[50]...

3 *Suda*, *s.v.* «Crisipo» (X 568), v. IV, págs. 830 s. ADLER

Crisipo, hijo de Apolónides, de Solos o Tarso, filósofo, discípulo de Cleantes que dirigió la escuela estoica después de Cleantes; murió a los ochenta y tres años tras beber vino sin mezcla y sentir un mareo; según otros, por una risa interminable, en la Olimpiada 143.ª. Compuso más de quinientos libros de filosofía, erudición y gramática.

4 VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables* VIII 7, 10

La vitalidad de Crisipo alcanzó una edad menor (*sc.* que la de Isócrates), pero no fue, con todo, de breve duración, pues a los ochenta años dejó iniciado el volumen trigésimo noveno de su *Lógica,* que es de una sutileza extremadamente exigente[51]. Y mantuvo su empeño por dejar memoria de su ingenio con tanto trabajo y esfuerzo, que para conocer a fondo lo que escribió haría falta una vida larga.

---

[50] Las columnas sucesivas (XLI-XLV) no permiten recuperar textos significativos. N. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos,* Múnich, 1906, pág. 79, postulaba que en ellas se describía la doctrina de Crisipo. En la col. XLV comenzaba probablemente la lista de discípulos de Crisipo que seguimos leyendo en col. XLVI-XLVII; cf. DORANDI, *La stoà*, pág. 162, para otras propuestas de reconstrucción.

[51] Se refiere probablemente al escrito núm. 119 H.-G., que cierra el catálogo de las obras lógicas (cf. test. 29). Los fragmentos transmitidos por el *PHerc.* 307 (cf. fr. 19) son probablemente de esta obra.

5 PSEUDO LUCIANO, *Longevos* 20

Crisipo vivió ochenta y un años.

6 DIÓN DE PRUSA, XLVII 2

Así, yo me admiraba antes de los filósofos que abandonaban su patria sin que nadie los forzara, y preferían pasar la vida entre otra gente, por más que declaraban que hay que honrar a la patria y darle el más alto valor, y que para el hombre es conforme a naturaleza dedicarse a los asuntos públicos y participar en política. Me refiero a Zenón, a Cleantes y a Crisipo, ninguno de los cuales permaneció en su país, aunque aquello decían[52].

7 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 2, 1033B-E

Pues bien, puesto que el propio Zenón se distingue por sus muchos escritos, igualmente Cleantes y en mayor grado aún Crisipo, sobre la constitución, el ser gobernado y el gobernar, el juzgar y pronunciar discursos, pero en vida de ninguno de ellos puede hallarse ni mando, ni legislación, ni asistencia a la asamblea, ni discurso ante los tribunales, ni expedición por la patria, ni embajada ni munificencia alguna, sino que, tras probar la escuela, como si de loto se tratara, pasaron en tierra extraña su vida entera, que no fue breve sino prolongada, entre discursos, libros y paseos, no es difícil ver que vivieron más bien según lo que otros escribieron que en conformidad con lo que escribieron ellos mismos, pasando su vida en la tranquilidad que Epicuro celebra, así como Jerónimo[53]. [...] ¿Quién envejeció en una vida de es-

[52] Cf. sobre esta ambigüedad de los tres maestros de la escuela estoica, SÉN., *Sobre la tranquilidad del espíritu* 1, 7 (*SVF* I 588).

[53] Fr. 11 WEHRLI. Jerónimo de Rodas fue un peripatético del siglo III a. C., cf. J.-P. SCHNEIDER, «Hiéronymos de Rhodes», H 129, *DPhA* III, págs.701-705. El texto que sigue corresponde al fr. 78 del libro *Sobre los*

cuela como ésa más que Crisipo, Cleantes, Diógenes, Zenón y Antípatro, quienes abandonaron su patria, no por desavenencia alguna, sino para poder vivir en tranquilidad enseñando y conversando en el Odeón o en el cabo Zóster[54]?

8 QUINTILIANO, *Institución de la oratoria* XII 7, 9

Ahora bien, si el estado de su economía exigiera algo más para cubrir sus necesidades, aceptará *(sc.* el orador), según las leyes de todos los sabios, una recompensa, como también en el caso de Sócrates se contribuyó a su mantenimiento, y tanto Zenón como Cleantes y Crisipo aceptaron donaciones de sus discípulos.

9 CLAUDIO ELIANO, *Historias curiosas,* fr. 1 HERCHER

Crisipo de Solos vivía con muy pocos medios, pero *Cleantes, incluso con muchos menos.*

10 DAMASCIO, *Vida de Isidoro* fr. 36, 9-11 ZINTZEN

Pues entre lo antiguos, Aristóteles y Crisipo fueron los mejor dotados, pero también los más entregados al estudio y, además, laboriosos, aunque no alcanzaron completar la ascensión[55].

---

géneros de vida, donde se trataban las cuestiones de la relación del sabio con la política, en especial con los monarcas.

[54] Sobre la enseñanza en el Odeón, cf. test. 1 § 187. El cabo Zóster es situado por ESTR., IX 1, 21 en la costa del Ática antes de llegar a Sunion. La conexión con los filósofos sigue siendo enigmática. Cherniss incorpora en nota la sugerencia de Madvig de que se trataba de un lugar donde los filósofos solían retirarse a descansar.

[55] Se refiere a que no alcanzaron, como Porfirio, Jámblico, Siriano y Proclo, la ciencia de las cosas divinas.

CRISIPO Y LA ESCUELA ESTOICA

11 Orígenes, *Contra Celso* II 12

También Crisipo ataca en muchos pasajes de sus escritos a Cleantes e innova frente a las opiniones de quien fue su maestro cuando era joven y de quien tomó los principios de la filosofía. [...] Y se dice que durante cierto tiempo impartió sus lecciones junto a Cleantes[56].

12 *Suda, s.v.* «Discípulos crisipeos» (X 567), vol. IV, pág. 830 Adler

Crisipeos: discípulos de Crisipo[57].

13 Filodemo, *Índice de los estoicos (Pap. Herc. 1018)*, cols. XLVI-XLVII, págs. 96-99 Dorandi

Col. XLVI ... Hilo de Solos[58], quien había antes asistido a las lecciones de Esfero, según Aristocreonte en *El sepulcro de Crisipo*[59]. Diáfanes de Temnos...[60]

Col. XLVII [...] xístrato, Teón, Amaranteo, Timóstrato, Noeto, Apeles, Laodamante, Aristobulo, Menécrates, Herá-

---

[56] Era famosa la pugnacidad filosófica de Crisipo, cualidad que algunos extendían a toda la escuela, cf. Numenio en Eus., *Prep. Evang.* XIV 5, 4 (*SVF* II 20; *FDS* 225a).

[57] Sobre esta denominación, cf. Introducción, pág. 23, nota 43.

[58] Sobre este discípulo de Crisipo, cf. R. Goulet, «Hyllos de Soles», H 174, *DPhA* III, pág. 814.

[59] Cf., para las obras dedicadas a Crisipo, *infra,* tests. 55-59; acerca de Aristocreonte, citado en test. 1, § 185, el test. 28 y nota.

[60] Cf. R. Goulet, «Diaphanès de Temnos», D 93, *DPhA* II, pág. 758 para la identificación de este personaje que pudo ser discípulo de Crisipo.

clides, Esfero, Arquefonte, Aristocles, Diodoro, Diocles, Metrodoro, Ninfis, Herea, Anaxígenes..., Cleón[61]...

14 SUDA, *s.v.* «Zenón» (Z 80), vol. IV, pág. 507 ADLER[62]

Zenón, hijo de Dioscúrides, de Tarso, según otros de Sidón, filósofo, discípulo del filósofo estoico Crisipo de Tarso y sucesor suyo[63].

15 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* I 2, 6

¿Qué dejó sin tratar Crisipo en las doctrinas estoicas? Y sin embargo, seguimos leyendo a Diógenes[64], Antípatro[65],

---

[61] Sobre esta lista de discípulos de Crisipo, muchos de los cuales aparecen en las dedicatorias de las obras del catálogo: Apeles (Apolas), Aristobulo, Aristocles, Cleón, Diocles, Diodoro, Heraclides, Laodamante, Ménécrates, Metrodoro, Esfero y Timóstrato (las referencias aparecen en las notas a las obras correspondientes), cf. GOULET, «Chrysippe», pags. 334-345. CRÖNERT, *Kolotes*, págs. 79-81, considera que la fuente de Filodemo es Apolonio de Tiro, sobre el cual cf. Introducción, págs. 49-50.

[62] ZENÓN DE TARSO, fr. 1 (*SVF* III, pág. 209).

[63] La vida del sucesor de Crisipo (sobre el que sabemos muy poco) seguía a la del maestro en la parte perdida del libro VII de Diógenes Laercio y en el *Pap. Herc.* 1072, cols. XLVII-XLVIII, págs. 98-99 DORANDI (fr. 2, *SVF* III pág. 209). Cf. DIÓG. LAERC., VII 35 (fr. 1 *SVF* III, pág. 209): «Ha habido ocho Zenones, (...) en quinto lugar el discípulo de Crisipo, que escribió pocos libros, pero dejó muchos discípulos». Sobre sus diferencias con Crisipo, cf. fr. 421 y fr. 511. Su padre ha sido identificado con el destinatario de numerosas obras de Crisipo.

[64] Diógenes de Babilonia, discípulo de Crisipo y de Zenón de Tarso, cf. CH. GUÉRARD, J.-P. DUMONT, D. DELATTRE, «Diogène de Séleucie, dit le Babylonien», D 146, *DPhA* II, págs. 807-810.

[65] Antípatro de Tarso (*ca.* 210-130 a. C.), discípulo y sucesor de Diógenes de Babilonia, autor de una obra en la que comparaba a Cleantes y Crisipo para distinguir sus doctrinas, cf. Ch. GUÉRARD, «Antipatre de Tarse», A 205, *DPhA* I, págs. 219-223 e *infra* test. 55.

Mnesarco[66], Panecio y a muchos otros, en primer lugar a nuestro Posidonio[67].

16 Diógenes Laercio, I 14-15

La una (*sc.* la filosofía jonia) termina con Clitómaco, 14
Crisipo y Teofrasto[68]; la itálica, con Epicuro. De Tales, en
efecto, (*sc.* fue discípulo) Anaximandro, de éste Anaxímenes, de éste Anaxágoras, de éste Arquelao, de éste Sócrates, quien dio inicio a la filosofía ética, del cual los demás socráticos y Platón, quien fundó la Academia Antigua; de éste, Espeusipo y Jenócrates, de éste, Polemón, de éste, Crántor y Crates, de éste, Arcesilao, el que instituyó la Academia Media; de éste, Lácides, quien filosofó conforme a la Academia Nueva, de éste, Carnéades, de éste, Clitómaco y así llega
hasta Clitómaco. Hasta Crisipo termina de este modo: de 15
Sócrates (*sc.* fue discípulo) Antístenes, de éste, Diógenes el Perro, de éste, Crates el Tebano, de éste, Zenón de Citio, de éste, Cleantes, de éste, Crisipo. Hasta Teofrasto, de este modo: de Platón (*sc.* fue discípulo) Aristóteles, de éste, Teofrasto. Y la filosofía jonia termina de este modo.

17 Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* XV 13, 6-9

Pasemos ahora a la secta de los estoicos. Pues bien, de 7
Sócrates fue discípulo Antístenes, hombre de dignidad propia de Heracles, quien dijo que prefería enloquecer a sentir placer, por lo que recomendaba a los conocidos no extender

[66] Mnesarco fue discipulo de Panecio de Rodas; cf. K. von Fritz, «Mnesarchos aus Athen», *RE* 15 (1932), 2272-2274.

[67] Test. 32a E.-K. El test. 30 muestra una carta que acompañaba a un envío de obras filosóficas de Diógenes, Antípatro, Posidonio y Crisipo.

[68] Cf. Máx. de Tiro, *Dis. Fil.* IV 3.

8 ni un dedo por causa del placer[69]; de éste fue discípulo Diógenes el Perro, quien también por la fama de su talante extremadamente salvaje se atrajo muchos adeptos; a éste sucedió Crates y a Crates, Zenón de Citio, quien se constituyó en
9 iniciador de la secta de los filósofos estoicos. A Zenón lo sucedió Cleantes y a Cleantes, Crisipo, a éste, otro Zenón y los siguientes. Se dice que todos ellos practicaron destacadamente la vida rigurosa y la dialéctica.

18 PSEUDO-GALENO, *Historia filosófica* 3, pág. 600, 4-11 DG

De entre los innumerables discípulos de Sócrates, entiendo que no está por debajo de ninguno Antístenes, el que introdujo el modo cínico en el género de vida. De éste fue émulo Diógenes, quien se asimiló a él en sus prácticas. De éste fue discípulo Zenón de Citio, quien descubrió la filosofía estoica. A sus lecciones acudió Cleantes y de éste fue discípulo Crisipo, quien adoptó el mismo género de vida. Discípulo de éste fue Diógenes de Babilonia, quien fue maestro de Antípatro. De éste fue discípulo Posidonio.

19 HIPÓLITO DE ROMA, *Refutación de todas las herejías* I, Índice, 5

Dialécticos: Aristóteles, discípulo de Platón. Éste estableció la dialéctica. Estoicos: Crisipo y Zenón[70].

---

[69] Fr. 122 GIANN. Sobre la importancia de Antístenes de Atenas como discípulo directo de Sócrates en la construcción de las sucesiones, cf. Introducción, págs. 10-11.

[70] Los fr. 399, 463, 479, derivan también de la *Refutación* y pertenecen a la doxografía física que ocupa el capítulo 21 del libro primero de esta obra, conocido como *Philosophoúmena* (DG, págs. 550-556). Hipólito señala el estilo marcadamente dialéctico que caracteriza a las exposiciones de los estoicos y atribuye el conjunto de las doctrinas a Zenón y Crisipo, en virtud de su acuerdo *(homodoxía)*. Según J. MANSFELD, *Heresiography*

20 Epicteto, *Disertaciones* I 4, 5-10[71]

¿Cómo, entonces, reconocemos que la virtud es algo así, pero buscamos y mostramos el progreso en otras cosas? ¿Cuál es la obra de la virtud? «La serenidad.» ¿Quién progresa, entonces? ¿El que tiene leídas muchas obras de Crisipo? ¿Es que la virtud es eso, haber entendido a Crisipo?

---

in context. Hippolitus' Elenchos as a source for Greek Philosophy, Leiden, 1992, págs. 48-49, los estoicos pertenecen, para Hipólito, a la sucesión pitagórica (cf. *Réfut.* IX 27, 3), de la que es también una rama Aristóteles *(ibid*, págs. 51 y 237-242).

[71] El prestigio de la figura y las obras de Crisipo como referente escolar en la enseñanza de la filosofía es patente a lo largo de las *Disertaciones,* cf. Hershbell, «Epictetus and Chrysippus». En I 10, 10, el contenido de la filosofía se resume en «considerar a partir de Crisipo cuál es el gobierno del Universo y qué lugar tiene en él el animal racional; considera también quién eres tú y cuál es el bien y el perjuicio tuyo». Para obras concretas estudiadas en la escuela, cf. frs. 10, 168. Véanse, además, II 16, 34 («¿Qué hacías en la escuela, qué escuchabas, qué aprendías? ¿Por qué te dabas el título de filósofo, cuando podías decir la verdad: 'He trabajado algunas introducciones y leído obras de Crisipo'»); 17, 34 (referencia a un libro sobre la paradoja del mentiroso, tal vez *Sobre el mentiroso*, a Aristocreonte, en tres libros (núm. 96 H.-G.), aunque puede tratarse de alguno de los núms. 94-104, serie V-VII de la sección IV del área lógica del catálogo laerciano); 40 («aunque leas todas las introducciones y tratados de Crisipo... »); 23, 44 («¿Qué impide, aun resolviendo silogismos como Crisipo, ser desgraciado... ?»); III 2, 13 («¿... qué quieres parecer? ¿Que eres literato, que has leído a Crisipo ...?»); 24, 81 («¿Qué mal te ha hecho la filosofía? ¿Qué injusticia cometió contigo Crisipo para que demuestres con tu acción que sus esfuerzos eran inútiles?»); IV 9, 6 («En lugar de a Crisipo y Zenón lees a Aristides y Eveno»). Cf. además, Aulo Gelio, XIX 1, 4 14-21 *(FDS* 366): «Sacó de su alforja el libro quinto de las *Disertaciones* de Epicteto reunidas por Arriano, las cuales qué duda cabe que están de acuerdo con los escritos de Zeón y Crisipo»; el libro trata del asentimiento del sabio y su reacción a las impresiones más formidables. Sobre el desarrollo de la enseñanza de la filosofía, cf. I. Hadot y P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris, 2004, págs. 16-21, y, sobre este texto, H. A. Long, *Epictetus. A Socratic guide to life*, Cambridge, 2002, págs. 45-46.

Porque, si es eso, reconocidamente el progreso no es otra cosa que entender muchos escritos de Crisipo. Pero, en tal caso, estamos reconociendo, de un lado, que una cosa produce la virtud, y declarando, de otro, que el acercamiento, el progreso, produce otra.

«Ése, dice, es capaz ya incluso de leer por sí mismo a Crisipo». ¡Bien progresas, hombre, por los dioses! ¡Qué progreso! «¿Por qué te burlas de él?» ¿Y por qué lo desvías tú de que tome conciencia de sus propios males?

21 Epicteto, *Disertaciones* I 17, 13-29[72]

¿Es, entonces, eso lo grande y lo admirable, comprender a Crisipo o interpretarlo? «¿Y quién dice eso?» ¿Qué es, entonces, lo admirable? «Comprender la voluntad de la naturaleza». ¿Qué entonces? ¿La sigues tú por ti mismo? ¿De qué tienes todavía necesidad? Porque si es verdad lo de que todo el mundo yerra involuntariamente[73] y tú has asimilado la verdad, por fuerza actúas ya rectamente. «Pero, por Zeus, no sigo la voluntad de la naturaleza». ¿Quién, entonces, la interpreta? «Dicen que Crisipo». Voy, pues, e indago qué dice este intérprete de la naturaleza. Ya empiezo a no entender lo que dice y busco al que lo interprete. «Mira a ver qué quiere decir esto». Como si fuera latín. ¿Qué orgullo del intérprete hay aquí, entonces? Ni, en justicia, del propio Crisipo, si es que sólo interpreta la voluntad de la naturaleza, pero no la sigue él mismo. ¿Cuánto más que el que lo interpreta? Ni tenemos siquiera necesidad de Crisipo por sí mismo, sino

[72] Cf. *Manual* 49: «Cuando alguien se da aires poque puede entender e interpretar los libros de Crisipo, te dirás a ti mismo: "Si Crisipo no hubiera escrito oscuramente, este hombre no tendría razones para darse aires"». El texto incluido tanto por Von Arnim como por Hülser es considerablemente más reducido (sólo los párrafos 15-17).

[73] Platón, *Prot.* 345d.

para poder seguir a la naturaleza, como tampoco del adivino por sí mismo, sino porque por su intermedio creemos averiguar el futuro y las señales que dan los dioses, ni de las entrañas por sí mismas, sino porque por su intermedio se dan las señales, ni admiramos al cuervo o la corneja, sino al dios que por su intermedio nos da señales.

22 Epicteto, *Disertaciones* III 21, 7

Yo explicaré las obras de Crisipo como nadie, analizaré de la manera más clara su expresión y le añadiré algo del ímpetu de Arquedemo y Antípatro[74].

23 Quintiliano, *Institución Oratoria* XII 1, 18

Porque si estos hombres (*sc.* Cicerón o Demóstenes) quedaron por debajo de la virtud suprema, responderé yo a los que preguntan si fueron oradores como los estoicos responderían, si se les preguntara si Zenón, Cleantes o el mismo Crisipo fueron sabios: que fueron, ciertamente, grandes y venerables, pero, con todo, no alcanzaron lo que la naturaleza humana tiene de más elevado.

24 Luciano, *Subasta de vidas* 20-25

Zeus: Llama a otro, a aquel rapado al cero, el de cara se- 20
ria, el de la Estoa.

Hermes: Bien dices, porque parece que lo espera una buena multitud de gente que se ha presentado en el merca-

[74] Sobre Arquedemo de Tarso, fr. 4 (*SVF* III, pág. 262), discípulo de Diógenes de Babilonia, cf. Ch. Guérard, «Archédèmos de Tarse», A 307, *DPhA* I, págs. 331-333. Antípatro, también de Tarso, fue condiscípulo suyo y sucesor del maestro, cf. Ch. Guérard, «Antipatros de Tarse», A 205, *DPhA* I, págs. 219-223. Los tres filósofos aparecen también vinculados en Epict., II 17, 40 y III 2, 13 como expertos en materia lógica.

do. ¡Vendo la virtud misma! ¡La vida más perfecta! ¿Quién quiere saber él solo todas las cosas[75]?

COMPRADOR: ¿Cómo es eso que dices?

HER.: Que sólo éste es sabio, sólo éste hermoso, sólo éste justo, valiente, rey, orador, rico, legislador y todo cuanto hay.

COM.: ¿También es sólo él cocinero y por Zeus, curtidor, carpintero y cosas de ese género?

HER.: Así parece.

21 COM.: Ven, buen hombre, y dime a mí, a tu comprador, qué eres y si no te molesta que te vendan y ser esclavo.

CRISIPO: De ningún modo. No está en mi poder esto y cuanto no está en mi poder resulta ser indiferente.

COM.: No entiendo cómo dices.

CR.: ¿Qué estás diciendo? ¿No entiendes que de estas cosas unas son preferidas y otras, a su vez, no preferidas?

COM.: Tampoco ahora lo entiendo.

CR.: Es natural, pues no estás habituado a nuestros términos ni tienes la representación comprensiva, pero el virtuoso que ha aprendido la materia lógica no sólo sabe esto, sino también qué es predicado completo e incompleto, cuáles son sus cualidades y cuánto se diferencian entre sí[76].

COM.: ¡Qué sabiduría! No me ocultes eso del predicado completo e incompleto. ¡Es que no sé cómo me ha impresionado la forma de esos nombres!

---

[75] Hermes hace de una de las afirmaciones más conocidas y soprendentes del estoicismo, la de la perfección absoluta del sabio estoico, un reclamo para su mercancía.

[76] Sobre la «representación comprensiva», piedra angular de la epistemología estoica en calidad de criterio, cf. fr. 34 de *Sobre la razón* e Introducción, pág. 58. La distinción entre predicados completos e incompletos es igualmente una distinción básica de la dialéctica; cf. Introducción, pág. 61.

Cr.: No hay problema. Pues si un cojo tropieza con aquel mismo pie que cojea con una piedra y se hiere imprevistamente, tiene como predicado completo la cojera, mas adquiere por añadidura la herida como predicado incompleto.

Com.: ¡Qué agudeza! ¿Y qué otra cosa dices saber? 22

Cr.: Cadenas de argumentos con los que atenazo a los que conversan conmigo, los encierro y los hago callar poniéndoles un bozal con todo el arte: el nombre ilustre de esta facultad es Silogismo.

Com.: ¡Por Heracles! Me hablas de algo realmente invencible y violento.

Cr.: Mira, ¿tienes un hijo?

Com.: Sí.

Cr.: Si un cocodrilo lo encuentra mientras anda perdido cerca del río y te lo arrebata y después te promete devolvértelo si aciertas lo que ha resuelto sobre la devolución del niño, ¿qué dirás que ha decidido? [77].

Com.: Difícil es contestar a lo que preguntas. No sé qué decir para recobrarlo. Pero tú, ¡por Zeus!, responde y sálvame a mi hijo antes de que lo engulla.

Cr.: ¡Ánimo! Te enseñaré además otras cosas más maravillosas.

Com.: ¿Como cuáles?

Cr.: El argumento Segador, el Dominante [78], y finalmente, el de Electra y el Cubierto.

---

[77] Sofisma emparentado con el llamado 'Mentiroso' *(pseudómenos)*, al que Crisipo dedicó varios libros, cf. test. 29, núms. 94-104 H.-G., y Siriano, Escolios a *Hermóg., Sobre las situaciones,* vol. II, pág. 42 Rabe *(SVF* II 286), donde se pone como ejemplo la famosa disputa entre Protágoras y su discípulo Evatlo sobre el pago de los honorarios, cf. fr. 76 de *Sobre los géneros de vida.*

[78] Sobre estos argumentos de origen megárico, cf. test. 1, § 186. El Segador *(therízōn),* cf. Amon., *Com. a «Sobre la interpret.»,* pág. 131, aparece aludido al final de la escena por el propio Hermes, pero el Domi-

COM.: ¿A qué cubierto y a qué Electra te refieres?

CR.: A aquella famosa Electra, la de Agamenón, la que las mismas cosas conocía y, a la vez, no conocía. Pues en presencia de Orestes, sin reconocerlo aún y mientras portaba los huesos, al parecer, de Orestes, conocía a Orestes, que era su hermano, pero que ése era Orestes no lo sabía[79].

COM.: Ya.

CR.: Entonces, dime, si te presento a alguien cubierto y te pregunto si lo conoces, ¿qué dirás?

COM.: Que no lo conozco, evidentemente.

23 CR.: Pero hete aquí que se trataba de tu padre, así que, si no lo conoces, parece que no conoces a tu padre.

COM.: En absoluto, sino que lo descubriré y sabré la verdad. Pero bueno, ¿cuál es el fin de tu sabiduría y qué harás cuando alcances la cumbre de la virtud?

CR.: Llegaré entonces a lo primero conforme a naturaleza, me refiero a la riqueza, la salud y las cosas de este género[80]. Pero primero es preciso ejercitarse mucho en libros de sutil escritura, aguzando la vista y reuniendo comentarios repletos de solecismos y expresiones absurdas. Y, lo funda-

---

nante *(kyrieúōn),* del que el primero es una variante, no aparece en la parodia de Luciano, cf. fr. 10.

[79] Presupone una escena como la de SÓFOCLES, *Electra* 660-870, en la que la hija de Agamenón llora la fingida muerte de su hermano ante su mismo hermano, que le había traído la urna con sus pretendidos restos sin ser reconocido. La escena fue famosa en la Antigüedad y se decía que el propio Sófocles la había representado en escena. Al Velado dedicó Crisipo al menos una obra, la 109 H.-G.

[80] La distinción estoica fundamental entre el bien auténtico y aquello a lo que la naturaleza nos inclina, que no son bienes propiamente aunque sí preferibles, cf. frs. 538 y ss.

mental, no es lícito llegar a sabio si no has bebido eléboro tres veces seguidas[81].

Com.: Nobles son, por tu parte, esas acciones y muy varoniles. Y de lo de ser tacaño y usurero, —porque veo que eso se te aplica—, ¿qué diremos? ¿que es lo propio de un hombre que ha bebido el eléboro y que es perfecto en la virtud?

Cr.: Por supuesto, sólo al sabio podría convenir hacer préstamos, porque sólo es propio de él hacer silogismos. En efecto, el prestar y calcular *(logízesthai)* los intereses parece estar cerca de hacer silogismos *(syllogízesthai)* y sólo es propio del virtuoso tanto esto como lo otro, y no sólo intereses simples, como los demás, sino también intereses de los intereses. ¿O es que no sabes que entre los intereses los hay primeros y segundos como descendientes de aquéllos? Mira el silogismo: si se ha de cobrar el primer interés, también el segundo; pero se cobrará el primero; luego también el segundo[82].

Com.: ¿Diremos lo mismo de lo sueldos que recibes de 24
los jóvenes por tu sabiduría? Porque es evidente que sólo el virtuoso cobrará por la virtud.

Cr.: Vas comprendiendo. Porque no es por mí por quien los cobro, sino por el mismo que los da. Puesto que hay un

[81] Eléboro negro, *Helleborus orientalis* o *Cyclophyllus*, remedio clásico contra las diversas variedades de locura; cf. Diosc., *Plantas y remedios medicinales* IV 148 y 162. Alusión a una de las doctrinas paradójicas de los estoicos, que tenían a todo el mundo por loco, excepto al sabio, pero también a la anécdota que se contaba de Carnéades, cf., *infra,* test. 46. Crisipo, además, consideraba, contra Cleantes, la posibilidad de perder la virtud en casos de locura, cf. fr. 530.

[82] Parodia del primer modo de los indemostrables, cf. fr. 241 y 369.

«donador» y un «receptor», yo me entreno a mí mismo en ser «receptor», y al alumno en ser «donador»[83].

Com.: Pero también lo contrario haría falta, que el joven fuera receptor y tú, que eres el único rico, donador.

Cr.: Oye tú, te estás burlando, pero vete con cuidado, no sea que te atraviese con el silogismo indemostrable.

Cl.: ¿Y qué mal viene de ese dardo?

25 Cr.: Perplejidad y silencio, y retorcerse el pensamiento. Y lo fundamental: si quiero, demostraré que eres una piedra.

Cl.: ¿Cómo? ¿Una piedra? No me parece que seas Perseo, buen hombre.

Cr.: Así: la piedra, ¿es un cuerpo?

Com.: Sí.

Cr.: ¿Qué? El animal, ¿no es un cuerpo?

Com.: Sí.

Cr.: ¿Y tú eres un animal?

Com.: Eso parece.

Cr.: Pues eres una piedra, por ser un cuerpo.

Com.: ¡De ningún modo! ¡Resuélveme, por Zeus, y hazme de nuevo un hombre!

Cr.: No es difícil. Sabe que ya eres de nuevo hombre. Dime, pues, ¿es todo cuerpo animal?

Com.: No.

Cr.: ¿Qué? ¿La piedra es animal?

Com: No.

Cr.: ¿Y tú eres un cuerpo?

Com.: Sí.

Cr.: Y por ser un cuerpo eres animal.

Com.: Sí.

Cr.: Luego no eres una piedra, si es que eres un animal.

---

[83] Sobre las ideas de Crisipo acerca de los beneficios, cf. frs. 278-283 de *Sobre las Gracias* y fr. 529 y nota.

COM.: ¡Bien hecho! Porque ya las piernas se me estaban quedando frías como a Níobe[84], y las tenía ya heladas. Te voy a comprar. ¿Cuánto hay que pagar por él?

HERMES: Doce minas.

COM.: Tómalas.

HER.: ¿Sólo tú lo has comprado?

COM.: No, por Zeus, sino todos estos que ves.

HER.: Muchos son y fuertes de hombros, dignos del argumento del segador.

25 SÉNECA, *Sobre la constancia del sabio* 17, 2

Crisipo cuenta que uno se había indignado porque alguien lo había llamado carnero[85].

---

[84] Níobe quedó convertida en piedra por el sufrimiento causado por la muerte de todos sus hijos e hijas a manos de Apolo y Ártemis. El argumento parodiado puede ser el Dominante, que Crisipo había tratado en su obra *Sobre los posibles,* cf. fr. 10, o el llamado *kyríttōn,* al que alude el escolio a este pasaje (*FDS* 1221), pero del que nada se sabe, excepto lo que podemos concluir del propio pasaje, que sugiere que se trataba de un argumento emparentado con el Nadie.

[85] En lat. *ueruex*, aplicado como insulto a personas muy necias, cf. JUV., *Sát.* X 50.

B) ESTATUAS DE CRISIPO[86]

26 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* I 11, 39

Mas en Atenas, según escuchaba yo de mi padre cuando se mofaba con agudeza y buen gusto de los estoicos, hay en el Cerámico una estatua de Crisipo sentado con la mano tendida, gesto que quería decir cómo se deleitaba con la siguiente argumentacioncilla: «¿Acaso tu mano, así en la condición en que ahora se encuentra, desea algo? 'Nada desea.' Pero, si el placer fuera un bien, ¿lo desearía? 'Así lo creo.' Luego el placer no es un bien[87]».

---

[86] Sobre estas estatuas, cf. ZANKER, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der Antike Kunst*, Múnich, 1995, págs. 98-102 y 332-334; POHLENZ, *Stoa*, pág. 41, nota 26, y test. 1, § 182. Sobre la rica iconografía de Crisipo, tanto estatuaria como en monedas, cf. la detallada revisión de F. QUEYREL, «Chrysippe», págs. 361-365. Los bustos del filósofo, copias de los modelos más exitosos, abundaban en época imperial en las casas de personas con pretensiones filosóficas, cf. JUV., *Sát.* II 4-5.

[87] Los gestos de la mano sirvieron ya a Zenón para representar algunas lecciones fundamentales de la doctrina estoica (cf. *SVF* I 66). SIDONIO APOLINAR, *Epístolas* IX 9, 14, hace un extenso catálogo de los gestos emblemáticos de los filósofos y distingue a Crisipo por el gesto de la mano. La descripción que hace Sidonio *(Chrysippus digitis propter numerorum indicia constrictis)* se ha puesto en relación con el pasaje de PLINIO, *Hist. Nat.* XXXIV 88, que habla de una estatua de Eubúlides *digitis computans*

27 PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* I 17, 2

En el gimnasio, que no dista mucho del ágora, llamado «de Ptolomeo» por quien lo mandó construir, hay bustos dignos de ser contemplados y un retrato en bronce de Ptolomeo. Allí también está el de Juba de Mauritania y el de Crisipo.

28 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 2, 1033E

Aristocreonte, discípulo y pariente de Crisipo, levantó una estatua de bronce[88], en la que hizo inscribir el siguiente dístico:

Este nuevo Crisipo levantó Aristocreonte,
cuchillo sacrificial de los lazos académicos[89].

---

identificada con la del Cerámico. Pero esta descripción no coincide con la que se lee en el texto de Cicerón citado en el test. 26. Podría tratarse de la estatua del *Ptolemaîon* a la que se refiere el test. 27.

[88] Su ubicación es incierta, pero se ha identificado con la del Cerámico mencionada en los test. 1 § 182 y test. 26, aunque también se ha pensado en la ciudad de Aristocreonte, Solos o Tarso. Sobre Aristocreonte, destinatario de almenos diez obras de Crisipo según el catálogo del test. 29 (núms. 94, 96, 98, 102, 103, 151, 155, 159) y autor, según el *Índice de los estoicos*, col. XLVI, pág. 98 DORANDI (test. 2), de una obra titulada *Tumba de Crisipo*, cf. S. FOLLET, «Aristocréon» A 374, *DPhA* I, págs. 386-389, quien detalla los documentos que atestiguan la relevancia política de este hombre en la Atenas del siglo II a. C.

[89] El texto del primer verso es disputado y se ha propuesto corregir 'nuevo' *(néos*, que se ha interpretado también como «joven») en 'tío' *(nénnos)*, correción que acepta Hülser, pero QUEYREL, «Chrysippe», pág. 262, no la considera necesaria. Según Queyrel, el instrumento cortante alude a la mano Crisipo.

C) OBRAS DE CRISIPO

29 DIÓGENES LAERCIO, VII 189-202

Puesto que sus libros son muy prestigiosos, me pareció bien situar aquí el registro de ellos por géneros[90]. Son los siguientes[91].

I. DEL ÁREA LÓGICA ⟨SOBRE LA ARTICULACIÓN DE LAS NOCIONES COMUNES⟩[92]

1. *Tesis lógicas*[93].

---

[90] *Eídē* es el término con el que Crisipo designaba las partes del discurso filosófico, cf. fr. 33, e Introducción, págs. 51-55.

[91] La numeración arábiga en el margen izquierdo es la del catálogo de HADOT y GOULET, «Chrysippe», págs. 336-361 (abreviado H.-G.), que incluye la información esencial para la interpretación de los títulos que recogemos en las notas. También es de estos autores la numeración romana de las secciones del catálogo. El catálogo ha sido también editado, traducido y anotado por BALDASSARRI, *Logica* II, págs. 20-40. Cf. Introducción, págs. 45-50.

[92] «Área» traduce *tópos*, término que algunos estoicos, como Apolodoro de Seleucia, (fr. 1, *SVF* III, pág 259 = DIÓG. LAERC., VII 39), cf. M.-O. GOULET-CAZÉ, «Apollodore de Séleucie *dit* Ephillos», A 250, *DPhA* I, págs. 276-278), adoptaron para denominar las partes del discurso filosófico, aunque sabemos que el término usado por Crisipo y Eudromo era *eídē*,

2. *De las investigaciones del filósofo* [94].
3. *De definiciones dialécticas*, a Metrodoro[95], seis libros.
4. *Sobre los términos de la dialéctica*, a Zenón[96], un libro.

190 5. *Arte dialéctica*, a Aristágoras[97], un libro.

6. *De los argumentos persuasivos*, a Dioscúrides[98], cuatro libros[99].

---

cf. fr. 32. El suplemento es de von Arnim, quien suplió el texto tomando como referencia el título de la primera sección del área ética, cf., *infra,* § 199. Sobre el uso del término *tópos* para organizar el catálogo, cf. Introducción, págs. 15, 46-47.

[93] La *thésis* era propiamente la cuestión dialéctica planteada por la opinión «paradójica» de filósofos reconocidos (cf. Arist., *Top.* I 10, 104b), así como el ejercicio mismo (y su reflejo literario) de argumentación en contra y a favor, cf. H. Throm, *Die Thesis*, Paderborn, 1932, pág. 183. Se conocen también los títulos de *Tesis físicas* (207 H.-G.) y *Tesis éticas* (121 H.-G.). *Suda*, *s.v.* «Tesis», (Q 163), cita como ejemplo de tesis «Si la salud es un bien o no, como dice Crisipo», cf. fr. 541.

[94] «Indagaciones» traduce *skémmata,* término que introduce Platón para referirse a la reflexión propiamente filosófica, cf. *Prot.* 351e. Hadot señala los pasajes de Cornuto, *Teol.* 15, 4 y 37, 15 Lang, donde se hace referencia a los tres temas de investigación *(skémmata)* que constituyen la filosofía. Es extraña la falta de indicación de número de libros.

[95] Metrodoro es, junto con Diocles y Aristocreonte, el destinatario del mayor número de escritos crisipeos, núms. 3, 32, 117, 123-126 y 129 H.-G. Su nombre figura también en el catálogo de discípulos que transmite Filodemo, cf. test. 13.

[96] Destinatario además de los núms. 74-75, 79-80, 83 y 150 H.-G.

[97] Sobre Aristágoras, al que Crisipo dedica también los núms. 10 y 68 H.-G., cf. A 336a *DPhA Suppl.* I, pág. 00.

[98] Destinatario también de los núms. 61, 101, 114, 131 y 153 H.-G.. De él poco más sabemos, cf. R. Goulet, «Dioscouridès», D 206, *DPhA* II, pág. 880, aunque Von Arnim, «Dioskurides» 9, *RE* V 1 (1903), col. 1129, lo identifica con Dioscúrides de Tarso, que según *Suda*, *s.v.* «Zenón», (Z 80), vol. II pág. 507 Adler, fue padre del discípulo de Crisipo Zenón de Tarso.

II. DEL ÁREA LÓGICA, SOBRE LAS UNIDADES DE SENTIDO [100]

Serie Primera [101]

7. *Sobre las proposiciones*, un libro.
8. *Sobre las proposiciones no simples*, un libro[102].
9. *Sobre la copulativa*, a Atenades[103], dos libros.
10. *Sobre las negativas*, a Aristágoras, tres libros[104].

---

[99] O bien «de los condicionales convincentes», como propone SEDLEY, «The negated conjunction in Stoicism», pág. 312, quien toma el término *synēmménon* en el sentido técnico de «condicional», y lo opone como «convincente» (*pithanón*) en forma de conjunción negada («no es el caso que *a* y no *b*») a los condicionales «lógicos» o fuertes. BARNES, «Πιθανὰ Συνημμένα», págs. 455-456, rechaza la posibilidad de dar este sentido al condicional. Hadot, siguiendo a Baldassarri, prefiere tomar el término en sentido no técnico, como en los núms. 60 y 73 H.-G., y traduce el título como *Recopilación de materiales persuasivos*. Para una defensa de la propuesta de Sedley, cf. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, págs. 256 y ss.

[100] «Unidades de sentido» traduce *prágmata*, siguiendo las propuestas de P. HADOT, «Sur divers sens du mot *pragma*», págs. 309-319. Hadot muestra que los *prágmata* pertenecen en el pensamiento estoico al orden de los *lektá*.

[101] «Serie» traduce *sýntaxis*. Esta primera serie recoge obras dedicadas al estudio de algunas de las proposiciones simples (negativas, privativas, categoréuticas e indefinidas) y no simples (copulativas). Sobre la clasificación que transmite DIÓG. LAERC., VII 70 (*SVF* II 204) de las proposiciones simples, cf. GOULET, «La classification stoïcienne des propositions simples», en BRUNSCHWIG, *Logique*, págs. 171-198 y BRUNSCHWIG, «Remarques sur la classification des propositions simples», *Études* 141-169, quien destaca las continuidades y diferencias respecto de la clasificación transmitida por SEXTO, *Contra los profesores* VIII 93-129, frecuentemente atribuida a los estoicos.

[102] Sobre la distinción simple/no simple, cf. fr. 358.

[103] Destinatario también de los núms. 84 y 110 H.-G., cf. R. GOULET, «Athénadès», A 473, *DPhA* I, pág. 640.

[104] A este título se suele asignar el *Pap. Par.* 2, que traducimos en la sección de Dudosos (fr. 596).

11. *Sobre las categoréuticas*, a Atenodoro, un libro[105].
12. *Sobre lo dicho según la privación*, a Tearo[106], un libro.
13. *Sobre las proposiciones indefinidas*, a Dión[107], tres libros[108].
14. *Sobre la diferencia de las indefinidas*, cuatro libros.
15. *Sobre lo dicho según los tiempos*, dos libros.
16. *Sobre las proposiciones en perfecto*, dos libros[109].

Serie segunda

17. *Sobre la disyuntiva verdadera*, a Gorgípides[110], un libro.
18. *Sobre la condicional verdadera*, a Gorgipides, cuatro libros.

191 19. *Elección*, a Gorgípides, un libro[111].

[105] Las llamadas 'definidas' por SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 96, se construyen con un elemento deíctico como sujeto. Atenodoro sólo aparece en esta obra como destinatario y nada más se conoce de él, cf. R. GOULET, «Athénodore», A 486, *DPhA* I, pág. 651.

[106] Ésta es la única obra dedicada a Tearo.

[107] Sobre este Dión, a quien Crisipo dedica también el núm. 42 H.-G., cf. R. GOULET, «Dion», D 161, *DPhA* II, pág. 839.

[108] Construidas con un elemento indefinido como sujeto. Sobre esta obra y la siguiente, cf. FREDE, *Die stoische Logik*, págs. 62-66. A Dión también dedica Crisipo el título núm. 24 H.-G. sobre la anomalía.

[109] Traduciendo el término *syntelikós* en sentido de «perfecto», cf. *Schol. Dion. Trac.* 251, 4 UHLIG. Hadot prefiere darle el sentido genérico de «pasado» y Baldassarri traduce por «aoristo», a partir de APOL. DÍSC., *Sint.*, pág. 97, 1 UHLIG.

[110] Sobre el destinatario, que lo es también de los núms. 18, 19, 20 (?), 21, 118 y 132, cf. R. GOULET, «Gorgippidès», G 29, *DPhA* III, págs. 490-491. Probablemente no es el Gorgipo sobre el que Cleantes escribió un libro, cf. DIÓG. LAERC., VII 175 *(SVF* I 481).

[111] HADOT, «Chrysippe», pág. 340, considera posible que este título esté corrupto y tal vez haya que leer *División (diaíresis),* aunque Baldassari considera que puede tratarse de la elección entre los dos miembros de la

20. *Contra «Sobre los consecuentes»,* un libro[112].
21. *Sobre los argumentos por medio de tres*, también a Gorgípides, un libro[113].
22. *Sobre los posibles*, a Clito, cuatro libros[114].
23. *Contra «Sobre los significados» de Filón*, un libro[115].
24. *Sobre cuáles son las proposiciones falsas*, un libro.

Serie tercera[116]

25. *Sobre las órdenes*, dos libros.
26. *Sobre la interrogación*, dos libros[117].
27. *Sobre la pregunta*, cuatro libros.

---

disyunción (cf. núm. 17). GLUCKER, *Antiochus*, pág. 174, n. 22, cita la propuesta de Kittel de hacer de este título el primer testimonio del término *haíresis* en el sentido de «secta filosófica».

[112] Es decir, refutación del tratado de un rival sobre las proposiciones que se siguen en forma lógica (*akóloutha*). Hadot considera que tal vez haya que unir este tratado al anterior como una sola obra dedicada a Gorgípides, lo que explicaría por qué en el título siguiente leemos «también a Gorgípides»

[113] HADOT, «Chrysippe», pág. 340, aporta dos interpretaciones de este título: los razonamientos de los que habla ALEJ. DE AFROD., *In Anal. Pr.*, pág. 374, 24 WALLIES, o los que describe GAL., *Plac. Hip. Pl.* II 3, 18, pág. 114 DE LACY *(SVF* II 248).

[114] Sobre Clito, cf. R. GOULET, «Cleitos», C 150, *DPhA* II, pág. 426.

[115] Filón el megárico, discípulo de Diodoro Crono y defensor, como su maestro, de la doctrina de la significación única de los nombres, frs. 111-115 DÖRING; cf., además, *SSR* II fr. 7. Crisipo criticaba esta doctrina, cf. fr. 339. EBERT, «The origins of the Stoic theory of signs», pág. 108, prefiere entender *sēmasía* en el sentido de «signo».

[116] Los libros de esta serie se dedican a significados completos que no son verdaderos ni falsos, cf. DIÓG. LAERC., VII 66 *(SVF* II 186) y SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 70 *(SVF* II 187).

[117] *Erṓtēsis*, una pregunta «total», a la que se responde sí o no. En el título siguiente, traducimos *peúsis* por «pregunta» o, como propone HADOT, «demanda de información», a la que no cabe responder por un simple sí o no.

28. *Resumen sobre la interrogación y la pregunta*, un libro.
29. *Resumen sobre la respuesta*, un libro.
30. ⟨*Sobre*⟩ *la investigación*, dos libros[118].
31. *Sobre la respuesta*, cuatro libros.

Serie cuarta

32. *Sobre los predicados*, a Metrodoro, diez libros.
33. *Sobre los predicados rectos y supinos*, a Filarco, un libro[119].
34. *Sobre los predicados completos*[120], a Apolonides, un libro.

---

[118] Sobre el sentido de «investigación» *(zḗtesis)*, cf. CLEM. DE AL., *Estrom.* VI 14 *(SVF* II 102): «Es la investigación impulso a comprender *(katalabeîn)* que procede al hallazgo del objeto mediante ciertos signos»; CIC., *Lúculo* 26 (en el discurso de Lúculo en defensa de Antíoco, *SVF* II 103) y Plutarco en OLIMPIOD., *Com. al «Fedón»,* pág. 127 FINCKH *(SVF* II 104).

[119] Es ésta la única obra dedicada al tal Filarco. Los predicados son *lektá* incompletos definidos por su dependencia sintáctica y semántica: se dicen de algo (o alguien) y requieren la complementación de un caso, cf. DIÓG. LAERC., VII 63-64 *(SVF* II 183) y SIMPL., *Com. a las «Categorías»,* págs. 333-334 KALBFL. *(SVF* II 185). Según el pasaje citado de Diógenes Laercio, los predicados rectos *(orthá)* se construyen con un caso oblicuo (acusativo, genitivo o dativo) para crear la predicación; los supinos *(hýptia)* son los que presentan la forma pasiva.

[120] Se trata de una corrección *(symbamátōn)* generalmente aceptada en lugar de *synammátōn* «nexos» El término *sýmbama* es utilizado por los estoicos para referirse al predicado que dicho de un nombre produce una proposición declarativa *(apóphansis),* por ello es frecuente la traducción de «predicado completo» o «perfecto». La exposición más extensa de esta distinción entre los tipos de predicado es la que transmite AMONIO, *Com. a «Sobre la interpretación»*, pág. 44, 10 BUSSE *(SVF* II 184; *FDS* 791; VON ARNIM añade referencias a otros textos que aparecen recogidos en *FDS* 790 y 792-799), quien toma la información de Porfirio y considera sinónimos *kategórēma* y *sýmbama*. Según Hadot la diferencia semántica estriba en que *sýmbama* implica la noción de «accidente que sucede al sujeto»

35. *A Pásilo, sobre los predicados*, cuatro libros[121].

Serie quinta

36. *Sobre los cinco casos*, un libro [122].
37. *Sobre las expresiones definidas según el sujeto*, un libro[123].
38. *Sobre la connotación*, a Esteságoras, dos libros[124].
39. *Sobre los nombres comunes*, dos libros[125].

III. DEL ÁREA LÓGICA, SOBRE LAS PALABRAS Y EL DISCURSO CONFORME A ELLAS

Serie primera 192

40. *Sobre las expresiones singulares y plurales*, seis libros.

---

y de «evento que sucede a una sustancia». Dióg. Laerc., VII 64 (*SVF* II 183; *FDS* 696), presenta un texto lacunoso allí donde se espera la definición estoica de esta clasificación de los predicados.

[121] A Pásilo dedica también los núms. 77, 100 y 112 H.-G.

[122] Esta es la primera mención del sistema de cinco casos que tenemos, cf. M. Frede, «The Stoic notion of grammatical case», *Bull. Inst. Class. Stud.* 39 (1994), 13-24. Sobre el tratamiento del vocativo en esta obra, cf. G. Calboli, «Due questioni filologiche», *Maia* XXIII (1971), 115-128.

[123] Se trata de los *lektá* completos definidos completamente por un sujeto en la enunciación, cf. Dióg. Laerc., VII 63 (*SVF* II 181).

[124] «Connotación» traduce el término *parémphasis,* peculiar de la lógica estoica (Crisipo presenta *symparemphaínōn* en fr. 19, col. x). F. Caujolle-Zaslaswsky, «Le style stoïcienne et la *paremphasis*», en Brunschwig, *Logique*, págs. 437-440, señala que con este término (también *synémphasis*) los estoicos designaban algo semejante a las actuales presuposiciones, aunque abarca en general todo exceso de sentido subyacente al enunciado claro. Esteságoras es destinatario también de los núms. 63 y 107 H.-G.

[125] *Prosēgoriká*, cf. sobre la teoría de los nombres, Brunschwig, «Rémarques sur la théorie stoïcienne du nom propre», en *Études,* págs. 39-56. Baldassarri traduce *Sobre los vocativos*.

41. *Sobre las palabras*, a Sosigenes y Alejandro, cinco libros[126].
42. *Sobre la anomalía en las palabras*, a Dión, cuatro libros[127].
43. *Sobre los sorites referidos a las expresiones*, tres libros[128].
44. *Sobre los solecismos*, un libro.
45. *Sobre las expresiones que son solecismos*, a Dionisio, un libro[129].
46. *Discursos contra el uso común*, un libro[130].
47. *La palabra*, a Dionisio, un libro.

Serie segunda

48. *Sobre los elementos del discurso y los enunciados*, cinco libros[131].

---

126 Sosígenes aparece sólo en este libro como destinatario, pero a Alejandro se dirige también el núm. 92 H.-G.

127 Cf., sobre este título, fr. 14.

128 Baldassarri señala la oscuridad del título y apunta la posibilidad de entenderlo como refutación del argumento que encontramos en SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 80-84, sobre la inexistencia de las palabras, dado que es imposible pronunciar a la vez los sonidos que constituyen una expresión determinada. Para Crisipo, la simultaneidad de las partes se daría en la mente.

129 Dedicados a Dionisio están además los núms. 47 y 134 H.-G., cf. R. GOULET, «Dionysios», D 170, *DPhA* II, pág. 859.

130 Hadot traduce *Modos de hablar que van contra el uso común,* de manera que evita el equívoco con el empleo de *synḗtheia* en el sentido epistemológico de los núms. 117 y 118 H.-G.

131 Cf. frs. 337-338. La reconstrucción de la *subscriptio* del *Pap. Herc.* 1380 permite leer: «De Crisipo, Sobre los elementos de los enunciados» *(Ch[ry]sippou, [pe]rì tôn [s]toicheíōn [t]ôn legomenôn)*, cf. G. MAESTRO, «Il *PHerc.* 1380: Crisippo, *Opera logica*», *Cron. Erc.* 35 (2005), 61-70. Los restos del papiro permiten la lectura sólo de algunas palabras y líneas fragmentarias, que corroboran que las cuestiones concernían a la dialéctica, en concreto las relativas a las proposiciones y los tipos de predicado, la

49. *Sobre el orden de los enunciados*, cuatro libros[132].
50. *Sobre el orden y los elementos de los enunciados*, a Filipo, tres libros. 193
51. *Sobre los elementos del discurso,* a Nicias[133], un libro.
52. *Sobre lo que se dice por referencia a otra cosa*, un libro[134].

Serie Tercera[135]

53. *Contra los que no hacen distinciones*, dos libros.
54. *Sobre las ambigüedades*, a Apelas[136], cuatro libros.
55. *Sobre las ambigüedades en las premisas mayores*, un libro[137].

---

plausibilidad en relación con las proposiciones y el valor del imperativo, cf. MAESTRO, *Ibidem*, págs. 67-70. Cf., sobre estos títulos, J. MANSFELD, «Zeno of Citium. Critical observations on a recent study», *Mnemosyne* 31 (1978), 136-143.

[132] Baldassarri piensa que a este libro alude DION. HAL., *Comp. Est.* 30 s., (test. 41), cf. fr. 15 y notas.

[133] Nicias aparece como destinatario sólo de esta obra

[134] Se trata probablemente de la categoría de los relativos, *pròs ti pōs échon*.

[135] La serie incluye los títulos que tratan la cuestión de la ambigüedad, a la que los estoicos dieron un tratamiento amplio y original investigado exhaustivamente por ATHERTON, *The Stoics on ambiguity*. La definición de ambigüedad *(amphibolía)* de los estoicos la transmite sin atribución a autor DIÓG. LAERC., VII 62: «Es una expresión que significa dos o más cosas tomada literalmente». Hemos recogido en la sección de Dubia, fr. 593 el texto de GAL., *De los sofismas y el estilo* 4, XIV pág. 595 KÜHN *(SVF* II 153; LS 37Q; *FDS* 633), asignado por Von Arnim a los frs. de Crisipo.

[136] Sobre Apelas (o Apolas), probablemente el mismo que aparece en test. 11 como Apeles, cf. R. GOULET, «Apelle ou Apollas», A 231, *DPhA* I, pág. 263.

[137] *Tropiká* es el término utilizado por los estoicos para referirse a las premisas mayores de los indemostrables, que puede ser implicaciónes o

56. *Sobre la ambigüedad de la implicación en la premisa mayor*, dos libros.
57. *Contra el «Sobre las ambigüedades» de Pantoides*[138], dos libros.
58. *Sobre la introducción a la ambigüedad*, cinco libros.
59. *Resumen de las ambigüedades dirigidas a Epícrates*, un libro[139].
60. *Materiales reunidos para la introducción a las ambigüedades*, dos libros.

IV. DEL ÁREA LÓGICA, LOS REFERENTE A LOS ARGUMENTOS Y LOS MODOS

Serie primera

61. *Arte de argumentos y modos*, a Dioscúrides, cinco libros[140].
194 62. *Sobre los argumentos*, tres libros.
63. *Sobre la constitución de los modos*, a Esteságoras, dos libros[141].

---

disyunciones, cuya forma determina el modo de los silogismos, cf. Introducción, pág. 65 y fr. 370.

[138] Pantoides el dialéctico aparece citado por Dióg. Laerc., V 78 como maestro del peripatético Licón. Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 13, lo menciona junto con los megáricos Alexino y Eubúlides. Parece que se ocupó del argumento Dominante, cf. fr. 10.

[139] Epícrates es detinatario también del núm. 113 H.-G.

[140] Éste título ha sido transmitido dentro de un catálogo de obras filosóficas por el *Pap. Ross. Georg.* I 22, col. I 20-21 (s. III d. C.), ed. de A. Longiti en *CPF* I 1* 2, págs. 85-93, dentro de un catálogo de obras filosóficas. Las líneas 19 y 21 presentan de nuevo el nombre de Crisipo, pero se ha perdido la indicación de la obra.

[141] Los «modos» *(trópoi)* de los silogismos son para los estoicos los esquemas del silogismo, es decir, las fórmulas numéricas que sirven para representar sus tipos, cf. fr. 371 e Introducción, págs. 64-65.

64. *Comparación de las proposiciones modales*, un libro.
65. *Sobre los argumentos y los condicionales convertibles*, un libro[142].
66. *Contra Agatón* o *Sobre los problemas sucesivos*, un libro[143].
67. *Sobre el tema: ¿Qué premisas permiten concluir silogísticamente unidas a una o varias premisas?*, un libro.
68. *Sobre las conclusiones*, a Aristágoras, un libro.
69. *Sobre la ordenación de un mismo argumento bajo muchos modos*, un libro.
70. *Contra las objeciones a que el mismo argumento pueda ordenarse de modo silogístico y de modo no silogístico*, dos libros.
71. *Contra las objeciones a los análisis de los silogismos*, tres libros.
72. *Contra el 'Sobre los modos' de Filón*, a Timóstrato, un libro[144].
73. *Materiales lógicos*, a Timócrates y Filómates, para los libros sobre razonamientos y modos, un libro.

---

[142] Sobre el tipo de conversión al que se refiere, HADOT, pág. 345, remite a SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 110, donde se trata de la conversión entre antecedentes y consecuentes en la implicación.

[143] Esta es la única obra de Crisipo que presenta la fórmula alternativa de títulos. El Agatón del título no aparece como destinatario de ninguna otra obra en el catálogo, cf. R. GOULET, «Agathon», A 41, *DPhA* I, pág. 68.

[144] Ésta es la única obra dedicada a Timóstrato, cuyo nombre aparece en la relación de discípulos de Filodemo, cf. test. 13. Como el núm. 23 H.-G. está dirigido contra una obra de Filón el megárico, cf. SEXTO EMP., *Esb. Pirr.* II 110-111; *Contra los profesores* VII 112-117 y VIII 332-333, fr. 140-143 DÖRING.

195 *Serie segunda*

74. *Sobre los argumentos concluyentes,* a Zenón, un libro[145].
75. *Sobre los silogismos primeros e indemostrables*, a Zenón, un libro.
76. *Sobre la reducción de los silogismos*, un libro.
77. *Sobre los argumentos redundantes*, a Pásilo, dos libros.
78. *Sobre las reglas para los silogismos*, un libro.
79. *Sobre los silogismos introductorios*, a Zenón, un libro[146].
80. *Sobre los modos para una introducción*, a Zenón, tres libros.
81. *Sobre los silogismos según figuras falsas*, cinco libros.
82. *Argumentos silogísticos según su reducción a los indemostrables*, un libro.
83. *Indagaciones sobre modos*, a Zenón y Filómates, un libro (éste parece espurio).

Serie tercera

84. *Sobre los argumentos que cambian*, a Aténades, un libro (espurio)[147].

---

[145] Sobre los «argumentos conclusivos» *(peraínontes lógoi)* o válidos, que son aquellos que pueden reducirse a una implicación válida, cf. FREDE, *Die stoische Logik*, págs. 121-124.

[146] Tal vez en relación con la obra citada por SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 223, fr. 241, como *Primera introducción a los silogismos*, núm. 210 H.-G.

[147] Los argumentos «mutantes» *(metapíptontes)* deben su nombre al hecho de que podían cambiar de valor de verdad, fundamentalmente en relación al tiempo de su enunciación, por lo que era preciso tomar en consideración las determinaciones temporales, como es el caso del adverbio tratado en el título siguiente, cf. FREDE, *Die stoische Logik*, págs. 44-48.

85. *Argumentos que cambian en función del adverbio*, tres libros (espurio). 196
86. *Contra «Los disyuntivos» de Aminias*[148], un libro.

Serie cuarta[149]

87. *Sobre las hipótesis*, a Meleagro, tres libros[150].
88. *Argumentos hipotéticos desde el punto de vista de sus leyes*, de nuevo a Meleagro, un libro[151].
89. *Argumentos hipotéticos para una introducción*, dos libros.
90. *Argumentos hipotéticos de observaciones*, dos libros[152].

---

148 Nada más sabemos sobre este Aminias cuya obra era criticada por Crisipo, cf. R. GOULET, «Ameinias», A 134, *DPhA* I, pág. 159.

149 Sobre esta serie y la naturaleza de las hipótesis según los estoicos, así como de los argumentos hipotéticos (que no deben confundirse con los que posteriormente se llamarán «silogismos hipotéticos»), cf. BOBZIEN, «The Stoics on Hypotheses and Hypothetical Arguments», *Phronesis* 42 (1997), 299-312 y, más brevemente, «Stoic logic», *CCS*, pags. 102-193, quien considera que «suposición» traduciría mejor el sentido que los estoicos dan al término *hypóthesis* (y así traduce, de hecho, Baldassarri los núms. 87 y ss.), que figura como un tipo *lektón* completo diferente de las proposiciones, preguntas, juramentos y órdenes (cf. DIÓG. LAERC., VII 66). El tipo de argumentación de que se trata se ilustra por referencia a los siguientes pasajes de las *Disertaciones* de EPICTETO, I 7, 1 y 20-25; 25, 11-13; III 2, 6 y 17; 24, 80. HADOT, «Chrysippe», págs. 347 s., considera que los títulos de esta serie, que no se dedica a argumentos sino a unidades de sentido completo (*prágmata*), deberían seguir al núm. 31 H.-G., pero su relación con el argumento del mentiroso podría explicar su desplazamiento, cf. FREDE, *Die stoische Logik*, pág. 44.

150 A Meleagro van dedicadas las obras 87 y 88 H.-G. de este catálogo.

151 EPICT., I 26, 1 menciona una «ley» (*nómos*) de los argumentos hipotéticos.

152 Sobre los *theōrēmata*, a los que Cicerón da el nombre de *percepta*, cf. CIC., *Sobre el destino* 6, 12; CRIS., fr. 460 y nota. Hadot sugiere que el libro podría referirse a teoremas matemáticos. Baldassarri traduce como «principios directivos de las artes y las ciencias».

91. *Solución de los hipotéticos de Hédilo*, dos libros[153].
92. *Solución de los hipotéticos de Alejandro*, tres libros (espurio).
93. *Sobre las suposiciones*, a Laodamanto, un libro[154].

Serie Quinta[155]

94. *Sobre la introducción al Mentiroso*, a Aristocreonte, un libro.
95. *Argumentos del Mentiroso para una introducción*, un libro.
96. *Sobre el Mentiroso*, a Aristocreonte, seis libros[156].

Serie sexta

97. *Contra los que consideran que algo es verdadero y falso*, un libro.

---

153 Crisipo contestó a esta y otra obra (109 H.-G.) de tema lógico de Hédilo, probablemente relacionadas con la paradoja del Mentiroso, como sugiere Hadot.

154 *Ekthéseis*, que algunas fuentes enumeran junto a las hipótesis como un tipo de *lektón* completo; cf. Amonio, *Com. a los «Analíticos Primeros»*, pág. 2, 31-32 Busse (*SVF* II 188). Laodamanto es destinatario también de los núms. 130 y 144 H.-G. y aparece citado como discípulo en la relación de Filodemo, cf. test. 13.

155 Esta serie y la siguiente (junto con el primer título de la séptima) están dedicadas por completo al argumento del «Mentiroso» (*pseudómenos*), inventado según Dióg. Laerc., II 108, por el megárico Eubúlides, cf. test. 1, § 187 y nota. Para la formulación de esta paradoja y la solución de Crisipo, cf. frs. 376, 381-383. La traducción por «mentiroso» no es del todo fiel, pues comporta una voluntad de falsedad que no está implicada en el sofisma. La versión positiva era el *alētheúōn*, el Veraz; otra variante muy conocida es el Cocodrilo, que utiliza Crisipo en la parodia de Luciano (test. 24, §§ 41-42), para demostrar la eficacia de su poder lógico.

156 Aludido como un escrito bien conocido en el medio de la escuela filosófica por Epict., II 17, 34 (*SVF* II 280): «Quiero conocer lo que dice Crisipo en su libro *Sobre el mentiroso*».

98. *Contra los que resuelven el argumento del Mentiroso por medio de división*, a Aristocreonte, dos libros[157]. 197
99. *Demostración de que no se debe dividir lo indefinido*, un libro.
100. *Contra las objeciones respecto de la división de los indefinidos*, a Pásilo, tres libros.
101. *Solución según los antiguos*, a Dioscúrides, un libro.
102. *Sobre la solución del Mentiroso*, a Aristocreonte, tres libros.
103. *Solución de los hipotéticos de Hédilo*, a Aristocreonte y Apolas, un libro.

Serie séptima

104. *Contra los que dicen que el argumento del Mentiroso tiene premisas falsas*, un libro.
105. *Sobre el Negador*, a Aristocreonte, dos libros[158].
106. *Argumentos del Negador, para ejercicios*, un libro.
107. *Sobre el argumento del Poco a poco*, a Esteságoras, dos libros[159].

---

[157] Una solución al argumento del mentiroso, aludida por PLUT., *Sobre cómo debe el joven escuchar la poesía* 43A y a la que se refieren los dos títulos siguientes, es la de «dividir las proposiciones indefinidas». Sobre una posible alusión a esta solución y a estos libros, cf. fr. 376 y nota.

[158] Sobre este argumento, cf. CLEM. ALEJ., *Estróm.* V 1, 11, 6 *(FDS* 1204) y DEXIPO, *Com. a las «Categorías»,* pág. 25, 23 BUSSE *(SVF* II 251; *FDS* 1254). Mencionado por EPICT., III 9, 21, junto con el Mentiroso, como los argumentos en los que se ejercita el filósofo.

[159] Otra forma de referirse al mejor conocido como Sorites («acumulador» o «acumulativo»), al que ya se refería el título núm. 43 H.-G. y el siguiente.

108. *Sobre los argumentos dirigidos a las creencias y que hacen callar*, a Onétor, dos libros[160].

198 109. *Sobre el argumento del velado*, a Aristobulo, dos libros[161].

110. *Sobre el argumento del ignorado*, a Aténades, un libro[162].

Serie octava

111. *Sobre el argumento de 'nadie'*, a Menécrates, ocho libros[163].

---

[160] Se refiere al modo de hacer frente al argumento sorítico que conocemos por frs. 378-379; la solución está en detenerse o reposar, y no dejarse arrastrar por la argumentación. Tal vez por este hecho se le conocía como *hēsycházōn*, cf. EPICT., II 18, 18 y AUL. GEL., I 2, 4. Éste es el único título dedicado a Onétor; cf. R. GOULET, «Onétor», O25, *DPhA* IV, págs. 780-781.

[161] Aristobulo sólo aparece como destinatario en este libro pero es mencionado en el *Índice* de FILOD., cols. XLVII, 11 DORANDI, como discípulo de Crisipo y en *Pap. Hercul.* 19/698, col. XVI 3, 13, según CRÖNERT, *Kolotes*, pág. 180; cf. R. GOULET, T. DORANDI, «Aristoboulos», A 363, *DPhA* I, págs. 378 s. Un ejemplo del argumento del Velado es el Electra que pone en juego Crisipo en la parodia de Luciano (test. 24). El argumento es atribuido por DIÓG. LAERC., VII 108 a Eubúlides, y en VII 111 a Diodoro Crono.

[162] Hülser apunta una alusión a este tratado en el *Índice* herculanense, col. XI, 2-6, pág. 11 DORANDI: «... Zenón de Sidón, el llamado (...) por algunos, como también lo llama Crisipo en el libro *Sobre el ignorado*...». El sofisma es mencionado por DIÓG. LAERC., VII 82 *(SVF* II 274), después del Velado (del que se ha considerado una versión), pero falta el texto que lo ejemplifica. También se ha puesto en relación con la cuestión de cuándo la persona conoce que ha llegado a sabia *(dialelēthṓs sophós)*, cf. PLUT., *Sobre los progresos en la virtud* 1, 75C-E.

[163] Sobre este argumento, cf. DIÓG. LAERC., VII 82 *(SVF* II 274), quien lo describe como el argumento compuesto por una proposición indefinida y una definida; un ejemplo aparece citado en test. 1 § 187 y nota, cf. FREDE, *Die stoische Logik*, págs. 56-57. Menécrates es el discípulo que aparece mencionado por Filodemo en test. 13. Sólo aparece en este libro como destinatario.

112. *Sobre los argumentos a partir de lo indefinido y lo definido*, a Pásilo, dos libros.
113. *Sobre el Nadie*, a Epícrates, un libro[164].

Serie novena

114. *Sobre los sofismas*, a Heraclides y Polis, dos libros[165].
115. *Sobre los insolubles dialécticos*, a Dioscúrides, cinco libros.
116. *Contra el método de Arcesilao*, a Esfero, un libro[166].

Serie Décima[167]

117. *Contra la experiencia*, a Metrodoro, seis libros.
118. *En favor de la experiencia*, a Gorgípides, siete libros.

V. DEL ÁREA LÓGICA, LOS QUE QUEDAN FUERA DE LAS CUATRO DIFERENCIAS MENCIONADAS Y ABARCAN LAS INVESTIGACIONES LÓGICAS DISPERSAS Y NO SISTEMÁTICAS SOBRE LOS TEMAS YA ENUMERADOS

119. *Investigaciones*, treinta y nueve libros[168].

---

[164] Cf., sobre este sofisma, test. 1, § 187 y fr. 380.

[165] A Polis se dedica también el núm. 158 H.-G.

[166] El término utilizado por Crisipo es un diminutivo, *methódion*, que puede implicar un sentido despectivo. No puede referirse a una obra del propio Arcesilao, quien nada escribió, cf. Dióg. Laerc., IV 32, sino ya a su método en general de argumentación, ya a algún artificio argumentativo en particular, cuyo carácter sofístico denunciaría Crisipo. Baldassarri traduce tomando el sentido etimológico de *méthodon*, «viático».

[167] Serie dedicada a los argumentos a favor y en contra de la experiencia *synḗtheia*, concepto fundamental en el estoicismo sobre el cual cf. tests. 1, 43 y frs. 16-18 y las notas correspondientes.

[168] Probablemente el aludido por Valerio Máximo en test. 4. Suele asignarse a este título los fragmentos del *Pap. Herc.* 307, recogido en nuestra colección como fr. 19 donde recogemos las bibliografía pertinente.

En conjunto, todos los libros lógicos suman 311[169].

199 VI. DEL DISCURSO[170] ÉTICO SOBRE LA ARTICULACIÓN DE LAS NOCIONES COMUNES

Serie primera

120. *Esbozo del discurso ⟨ético⟩*, a Teóporo, un libro[171].
121. *Tesis éticas*, un libro.
122. *Premisas persuasivas para las doctrinas*, a Filómates, tres libros.
123. *Definiciones del virtuoso*, a Metrodoro, dos libros.
124. *Definiciones del malvado*, a Metrodoro, dos libros.
125. *Definiciones de los intermedios*, a Metrodoro, dos libros[172].
126. *Definiciones a Metrodoro, por géneros* siete libros.
127. *Definiciones de nociones según las demás artes*, a Metrodoro, dos libros.

[169] Sobre este total, cf. Introducción, pág. 50.

[170] Se esperaría, como en los demás títulos de este rango, «lugar» *(tópos)*, no «argumento» o «discurso» *(lógou)*, pero Hadot sugiere que la precisión es intencionada, para señalar que el tema de esta sección es todo lo relacionado con el discurso ético.

[171] El destinatario sólo aparece en este libro. El suplemento es de Von Arnim, quien considera que se alude a esta obra en Estob., II 7, 12, cf. fr. 20. Sin embargo, en el texto de Estobeo (o Ario Dídimo) la referencia es al título *Esbozo del discurso*, de modo que cabe preguntarse sobre la necesidad del suplemento, como plantea Hadot. En contexto ético, el sentido de *lógos* como discurso racional y su valor en la cualificación de las acciones es bien conocido.

[172] Se trata de los generalmente denominados «indiferentes» *(oudétera)*.

Serie segunda

128. *Sobre los similares*, a Aristocles, tres libros[173].
129. *Sobre las definiciones*, a Metrodoro, siete libros.

Serie tercera

130. *Sobre las contestaciones incorrectas a las definiciones*, a Laodamante, siete libros.
131. *Plausibles para las definiciones*, a Dioscúrides, 200 dos libros.
132. *Sobre las clases y los géneros*, a Gorgípides, dos libros.
133. *Sobre las divisiones*, un libro.
134. *Sobre las contrarios*, a Dionisio, dos libros.
135. *Materiales persuasivos para las divisiones, los géneros, las clases y lo referente a los contrarios*, un libro.

Serie cuarta

136. *Sobre las definiciones etimológicas*, a Diocles, siete libros[174].

---

[173] A Aristocles sólo está dedicada esta obra, cf. R. Goulet, «Aristoclès» A 366, *DPhA* I, pág. 381. También aparece recogido como discípulo de Crisipo por Filod., *Ind. Stoic.* col. xvlii, test. 13. Puede tratarse de Aristocles de Lámpsaco, filósofo estoico autor de una obra que comentaba la obra de Crisipo recogida como núm. 143 H.-G.; cf. test. 56 y nota al fragmento.

[174] Este título y el siguiente son los únicos dedicados a Diocles, mencionado por Filodemo (test. 13) entre los discípulos de Crisipo; cf. R. Goulet, «Dioclès», D 111, *DPhA* II, págs. 771 s. Los títulos, pese a sugerir un tema propio de la dialéctica, aparecen integrados en las secciones de la ética, cf. Introducción, págs. 48-49. Lo mismo puede decirse de los títulos incluidos en la serie siguiente y en la segunda serie de la sección siguiente.

137. *Definiciones etimológicas*, a Diocles, cuatro libros[175].

Serie quinta

138. *Sobre los refranes*, a Zenódoto, dos libros.
139. *Sobre los poemas*, a Filómates, un libro.
140. *Sobre cómo se deben oír los poemas*, dos libros[176].
141. *Contra los críticos*, a Diodoro, un libro[177].

201 VII. DEL ÁREA ÉTICA SOBRE LA RAZÓN COMÚN Y LAS ARTES Y VIRTUDES QUE SE CONSTITUYEN A PARTIR DE ÉSTA

Serie primera

142. *Contra las representaciones imaginativas*, a Timonacte, un libro[178].

---

[175] Mencionada probablemente por Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 25, pág. 206, 8 de Lacy (fr. 287 de *Sobre el alma)*.

[176] Es frecuente tomar el título homónimo de Plutarco para conjeturar acerca de esta obra de Crisipo, cf. Nussbaum, «Poetry and the Passions: two Stoic views», en *Passions and Perceptions*, págs. 97-149, esp. 121 ss.; cf. fr. 332.

[177] Hadot sugiere que esta obra se dirigiría contra los filólogos, por ejemplo Aristófanes de Bizancio, dedicados a un estudio del texto, sin tener en consideración los contenidos éticos de los poemas. Diodoro aparece también como destinatario del núm. 156 H.-G. y figura entre los discípulos enumerados en test. 13 por Filodemo, cf. T. Dorandi, «Diodore», D 122, *DPhA* II, pág. 778.

[178] Timonacte aparece sólo en este libro como destinatario. Baldassarri traduce *Contra las representaciones pictóricas* en consonancia con lo que dice Plut., *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044D-E, acerca de la oposición de los estoicos a las representaciones artísticas que tendían a un fin hedonista. Para el término *anazōgráphēsis* Hadot aduce los pasajes de Filón Al., *Sobre José* 126; *Leg. spec.* I, 27; Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 222; Gal., *Sobre las doctr. de Hip. y Plat.* V 6, 25, pág. 330, 8 De Lacy y Alcínooo, *Didasc.* pág. 6 Whittaker.

143. *Sobre cómo decimos y pensamos cada cosa*, un libro[179].
144. *Sobre las nociones*, a Laodamante, dos libros.
145. *Sobre la creencia*, a Pitonacte, tres libros[180].
146. *Demostraciones sobre el no opinar del sabio*, un libro.
147. *Sobre la comprensión, la ciencia y la ignorancia*, cuatro libros.
148. *Sobre la razón*, dos libros.
149. *Sobre el uso de la razón*, a Leptines[181].

Serie segunda

150. *Sobre que los antiguos incluyen la dialéctica en las demostraciones*, a Zenón, dos libros[182].
151. *Sobre la dialéctica*, a Aristocreonte, cuatro libros. 202
152. *Sobre las objeciones a la dialéctica*, tres libros.
153. *Sobre la retórica*, a Dioscúrides, cuatro libros.

Serie tercera

154. *Sobre la disposición*, a Cleón[183], tres libros.

---

[179] Esta obra fue objeto de un comentario por el filósofo estoico Aristocles de Lámpsaco, sobre el cual, cf. test. 56 y nota.

[180] El destinatario sólo aparece en este libro.

[181] O *del discurso*. Leptines sólo aparece como destinatario de este título. La entrada no tiene indicación de número de libros, por lo que Markovich suple ⟨uno⟩.

[182] Como el título núm. 152 H.-G., se trata probablemente de libros dedicados a la polémica contra Aristón de Quíos, quien rechazaba la lógica como inútil para la filosofía, cf. test. 1, § 188 y nota. Sobre este título, cf. Brunschwig, «On a book-title by Chrisippus».

[183] Sobre *héxis*, traducido aquí en contexto ético como «disposición», y su sentido en la física como una de las formas de la cohesión del *pneûma*, cf. fr. 311 y nota. Sobre Cleón, R. Goulet, «Cléon», C 166, *DPhA* II, pág. 440. El nombre es restituido por Crönert en Filod., *Ind. Stoic.*, col. xlvii, 11 pág. 98 Dorandi (test. 11) como discípulo de Crisipo.

155. *Sobre el arte y la falta de arte*, a Aristocreonte, cuatro libros.
156. *Sobre la diferencia de las virtudes*, a Diodoro, cuatro libros.
157. *Sobre el que las virtudes son del orden de la cualidad*, un libro[184].
158. *Sobre las virtudes*, a Polis, dos libros.

VIII. DEL ÁREA ÉTICA SOBRE LOS BIENES Y LOS MALES

Serie primera

159. *Sobre el bien moral y el placer*, a Aristocreonte, diez libros.
160. *Demostraciones de que el placer no es un fin*, cuatro libros.
161. *Demostraciones de que el placer no es un bien*, cuatro libros.
162. *Sobre lo que se dice sobre* *** [185]

30 *Pap. Mil. Vogliano* 11. Carta privada con lista de libros[186]

Teón desea felicidad a Heraclides el filósofo, su compañero[187]. Como yo pongo todo mi empeño en hacerme con

---

[184] Sobre estos dos libros y su importancia en la evolución del pensamiento de Crisipo, cf. frs. 42-43 y nota.

[185] El libro VII de Diógenes Laercio se interrumpe en medio del catálogo de las obras de Crisipo. Por el índice del *Codex Parisinus Graecus* 1750, fol. 1 (*FDS* 160A), podemos conocer la amplia nómina de filósofos estoicos que pudo incluir el libro en cuestión, que abarcaba hasta Cornuto en el siglo I d. C.

[186] El papiro es del siglo II d. C. Seguimos la edición con comentario de A. LINGUITI, *CPF* I 1* nº 6, págs. 110-114.

[187] La fórmula de salutación es la típica de las cartas platónicas, cf. A. ACOSTA MÉNDEZ, «Diogenes Laertius X 14, 1-2», en *Syzetesis. Studi M.*

los libros útiles y que más se concentran en nuestra vida, así creo que también te conviene no descuidar su lectura, pues no es cualquiera la utilidad que nos viene de ellos si nos empeñamos en sacarles beneficio. Los que te envío por mediación de Aquiles son los abajo consignados. Ten salud, que yo también la tengo. Da un abrazo a los deudos. Escrito en Alejandría.

De Boeto, *Sobre el ejercicio*, libros tercero y cuarto[188];
de Diógenes, *Sobre el matrimonio*;
de Diógenes, *Sobre la inmunidad al dolor*;
de Crisipo, *Sobre el trato a los progenitores*[189];
de Antípatro, *Sobre el trato a los criados*, libros primero y segundo[190];
de Posidonio, *Sobre la exhortación, libro tercero*[191].

Gigante, Nápoles, 1983, págs. 121-132. Cf. R. GOULET, «Héraclide «le philosophe»», H 51, *DPhA* III, pág. 54.

188 Sobre Boeto de Sidón, estoico discípulo de Diógenes de Seleucia (muerto *ca.* 150 a. C.), cf. R. GOULET, «Boéthos de Sidon», B 47, *DPhA* II, págs. 123-125 y fr. 149.

189 Núm. 216 H.-G. Linguiti relaciona este titulo de Crisipo, del que no tenemos otra noticia, con la obra de Hierocles, cuyos fragmentos transmite ESTOB., IV 25, 53.

190 Puede tratarse de Antípatro de Tarso (cf. *supra* nota 65) o de Antípatro de Tiro, filósofo estoico del siglo I a. C., cf. T. DORANDI, «Antipatros de Tyre», A 206, *DPhA* I, págs. 223-224, citado en otros pasajes de DIÓG. LAERC., VII 139, 140, 142 y 148 y en el *Ind. Stoic.,* col. LXXIX, 3-4 pág. 131 DORANDI.

191 Fr. 3 E.-K. También conocida por su título en plural, cf. DIÓG. LAERC., VII 91 y 129. Para la obra de Crisipo del mismo título, cf. frs. 236-240.

D) CRISIPO COMO ESCRITOR

31 Diógenes Laercio, I 16

Y unos (*sc.* de entre los filósofos) han dejado escritos, pero otros no escribieron absolutamente nada, como, según algunos, Sócrates, Estilpón, Filipo, Menedemo[192], Pirrón, Atenodoro, Carnéades, Brisón; según otros, Pitágoras, Aristón de Quíos, excepto algunas cartas. Otros escribieron una sola obra: Meliso, Parménides, Anaxágoras; pero Zenón, muchas, más aún Jenócrates, más aún Demócrito, más aún Aristóteles, más aún Epicuro, más aún Crisipo.

32 Orígenes, *Contra Celso* I 40

Platón, por ejemplo, dice que no es de persona sensata hablar con firmeza absoluta sobre tales asuntos u otros más oscuros; y Crisipo, después de exponer las cuestiones que más lo movían, nos remitía a autores en los que pudiéramos encontrar que habían hablado mejor que él.

---

[192] Estilpón y Menedemo eran criticados por Crisipo en *Sobre los géneros de vida,* fr. 16 y *Sobre el uso de la razón,* cf. fr. 38.

33 Orígenes, *Contra Celso* V 57

Que los hombres tenían en un tiempo apariciones maravillosas lo cuentan también autores griegos y no sólo aquellos sospechosos de inventar fábulas, sino los que más se han distinguido por la autenticidad de su filosofía y que expusieron con amor a la verdad lo que les acontecía. Cosas de este género hemos leído en Crisipo de Solos, en Pitágoras y también en escritores más recientes.

34 Galeno, *Sobre la diferencia de pulsos* II 10, VIII pág. 631 K.[193]

Esto se da en gran medida ya en el tatarabuelo de su escuela[194], Crisipo, quien establece más regulaciones a los nombres que leyes fijó Solón para los atenienses en las tablas[195], aunque después es el primero en confundirlas. Ahora bien, si se pregunta a sus sucesores por qué no se atiene a sus propias recomendaciones, ellos responden: «Se sirve de una licencia». ¿Se puede entonces, hombres magníficos, hacer uso de una licencia sin que cometan falta los que tal hacen? «Se puede», dicen. ¿Y qué otra cosa pueden decir cuando están, como dice la fábula, atrapados en un pozo? ¿Y por qué no se la conceden a otros hombres? ¿Es que sólo a Crisipo y a los que lo siguen les está permitido? ¡Por los dioses! ¿Por qué? Evidentemente, porque era oriundo del Ática nacido de la tierra de los de Codro y Erecteo. Pero si

---

[193] Cf. *ibid.* III 1, pág 642 *(FDS* 532) y fr. 4, que se suele referir al libro *Sobre los términos de la dialéctica* a Zenón, un libro (el núm. 4 H.-G.), donde Crisipo aclaraba el sentido de los términos técnicos introducidos por él en la discipina.

[194] Se refiere a la escuela de Arquígenes, cf. fr. 4.

[195] *Áxones*, literalmente 'ejes'. Las leyes atenienses eran exhibidas desde la época de Solón en tablas o paneles de madera colocados en artilugios giratorios. De acuerdo con su ubicación en ellos recibían una numeración y eran citados.

procediera de ellos, no habría alterado la moneda, por así decir, del uso de la antigua lengua[196]. Pero en realidad, lo más grave es que sin haber nacido ni crecido en Atenas, sino llegado, por decirlo así, ayer por primera vez de Cilicia, antes de aprender a la perfección habla griega alguna, se pone a dar leyes a los atenienses sobre los nombres, «el arrendajo imitando a la sirena»[197], por decir arrendajo, y no grajo o cuervo o algo de lo que convenga más a gente tan atrevida. Pues bien, tal vez en otra ocasión podríamos retomar la relación de las agresiones que perpetra Crisipo contra el habla ateniense.

35 FOCIO, *Léxico*, *s.v.* «*méntoi*», pág. 258, 20-21 LIVADARAS

Méntoi: *ménton* es expresión bárbara, que también usa Crisipo[198].

36 FRÍNICO, *Églogas* 153, 1-3 FISCHER

Outheís, con *thêta.* Aunque Crisipo y sus discípulos lo dicen así, tú evita decirlo. Los antiguos dicen *oudeís,* con *délta*[199].

---

[196] Referencia a la conocida anécdota del oráculo y el exilio de Diógenes, cf. frs. 1-17 GIANN.

[197] Expresión proverbial, que aparecía probablemente ya en los *Anónimos de comedia dórica,* fr. 8 K.-A. (= EPICARMO, fr. 6 DEMIANCZUCK).

[198] Esta forma alternativa del adverbio de frase *méntoi* aparece atestiguada en papiros e inscripciones del siglo III a. C. En la tradición literaria aparece como variante en un verso de HOMERO, *Il.* IX 488, según el gramático de los siglos I o II d. C. HERACLIDES DE MILETO, fr. 16 COHN, quien precisa que esta forma era propia de los dialectos argivo y cretense. La forma *ménton* no aparece utilizada en los fragmentos que transmiten textos originales de Crisipo.

[199] La alternancia entre las dos formas de pronunciación del pronombre y adjetivo negativo 'ninguno' se inicia en el dialecto ático desde el segundo cuarto del siglo IV a. C.; la forma con aspirada *outheís* (basada en

37 FRÍNICO, *Églogas* 285, 1-2 FISCHER

Prṓtōs: Lo dicen Aristóteles y Crisipo[200]. Pero el término esta muy corrompido. Di, por tanto, *prôton*.

38 CICERÓN, *Sobre el orador* I 11, 50

De hecho, vemos que de estos mismos asuntos algunos han disputado de modo parco y ligero, como aquel al que consideran de suma agudeza, Crisipo, quien no dejó de dar plena satisfacción a la filosofía por no disponer de esta capacidad de hablar que viene de un arte ajeno a ella[201].

39 CICERÓN, *Sobre la República* III 8, 12

Porque no conté con encontrar nada grandioso ni formidable de Crisipo, quien habla a su manera habitual, de suerte que sopesa todo por la importancia de las palabras, no por el peso de las ideas.

40 FRONTÓN, *Epístola a Antonino sobre la elocuencia* 2, 14, págs. 141-142 VAN DEN HOUT

¿Dónde está aquella agudeza tuya? ¿Dónde tu sutileza? Mantente despierto y atiende a lo que quiere el propio Crisi-

---

una falsa etimología *out(e)'heís*) se impone en los documentos de época helenística, pero la forma *oudeís* es la que domina en la tradición manuscrita de los autores transmitidos. Los fragmentos de que disponemos no permiten confirmar la extensión de este uso en Crisipo.

200 Esta forma adverbial derivada del adjetivo *prôtos* alterna con la forma *prôta* con el mismo sentido de 'primeramente' y esta bien testimoniada en ARISTÓTELES, *v. gr.* en *Acerca del alma* I 403b 28.

201 Crisipo es comparado con otros filósofos que han exhibido cierta elocuencia en el tratamiento de las doctrinas, como Platón, Teofrasto y Carnéades.

po. ¿Es que se queda satisfecho con enseñar, exponer la cuestión, definirla, indagarla? No, no queda satisfecho, sino que amplifica cuanto puede, acumula, adelanta objeciones, repite, pospone, retoma, pregunta, describe, divide, crea personajes, ajusta sus palabras a otra persona: esto es *amplificar, prever, elaborar, repetir, posponer, retomar, crear personajes*[202]. ¿No ves acaso que él ha tratado prácticamente todas las armas de los oradores? Por tanto, si el propio Crisipo te enseña que hay que hacer uso de ellas, ¿qué te estoy pidiendo de más, si no es que no de las palabras de los dialécticos, mas de Platón ***

41 Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición literaria* 30-31

¿Por qué asombrarse de éstos, cuando los que profesan la filosofía y publican artes dialécticas son tan infelices en la composición de las palabras que da vergüenza contarlo? Basta como testimonio con remitirnos al que da el estoico Crisipo, y no seguiré más allá. Nadie dotó de más precisión a las artes dialécticas ni sacó a la luz discursos compuestos con peor estilo, entre los que han recibido la dignidad de la fama y el renombre. Y sin embargo, algunos de ellos aparentaron interesarse por esta parte, en la idea de que es necesaria para el discurso, y escribieron artes sobre la composición de las partes del discurso. Pero la mayoría, por no decir sencillamente todos, se desviaron de la verdad y no vieron ni en sueños aquello que hace una composición agradable y hermosa.

---

202 En la última frase, que ponemos en cursiva, Frontón aporta los términos griegos de las operaciones retóricas que ha enumerado antes en latín.

42 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 1, 11, pág. 294, 20-25, DE LACY

El no cuidar los principios que se han establecido, sino escribir de modo incoherente con ellos es propio de personas inexpertas en el razonamiento, como se nos muestra el admirabilísimo Crisipo en innumerables ocasiones, pero de ello nos ocuparemos en otra oportunidad.

E) CRISIPO Y LAS DEMÁS ESCUELAS FILOSÓFICAS

CRISIPO Y LA ACADEMIA[203]

43 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036B-C

Dicen ellos mismos *(sc.* los estoicos) que él *(sc.* Crisipo) elaboró los argumentos contrarios a los suyos propios no en pocos lugares, sino por doquier, con un vigor, un interés y un afán tales que no es fácil saber cuál es su opinión, y por ello admiran la destreza del hombre y consideran que Carnéades no dijo nada propio, sino que atacaba los argumentos de aquél tomando como posición la que Crisipo tomaba *a parte contraria*, y que pronunciaba con frecuencia el verso

Desgraciado, tu fuerza misma te consumirá[204]*!*,

queriendo decir que brindaba grandes recursos contra sí mismo a quienes querían desplazar o criticar sus doctrinas[205].

---

[203] Cf. test. 1, §§ 182 y 184, test. 47, frs. 16-18 y notas, e Introducción, págs. 28-31.

[204] HOMERO, *Il.* VI 407.

[205] Sigue el fr. 16. Sobre Carnéades de Cirene (214/3-129/8 a. C.), el mayor rival filosófico de Crisipo, cf. T. DORANDI, F. QUEYREL, «Carnéade de Cyrène», A 42, *DPhA* II, págs. 224-227.

44 DIÓGENES LAERCIO, IV 62

Carnéades, hijo de Epicomo o Filocomo, de Cirene, según cuenta Alejandro en las *Sucesiones*[206], leyó con diligencia los libros de los estoicos, ⟨sobre todo⟩ los de Crisipo. Contestó a estos libros de manera conveniente y le fue tan bien que añadía aquello de:

Si no hubiera existido Crisipo, tampoco yo.

45 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 1, 1059B-C[207]

... Y después dijo uno de ellos *(sc.* de los estoicos) que creía que no era por azar sino por providencia divina por lo que Crisipo nació tras Arcesilao y antes que Carnéades. De éstos, el primero fue quien comenzó a ultrajar y transgredir el uso común, mientras que el otro llevó la Academia a su mayor florecimiento. En medio de ambos, Crisipo consiguió poner freno con sus escritos contra Arcesilao[208] incluso a la sutileza de Carnéades, y dejó a la experiencia común ayuda suficiente como para resistir un asedio, eliminando la confusión que había en torno a las prenociones y las ideas, al rearticularlas y ubicarlas en su lugar propio. Así que aquellos que pretendían atentar otra vez contra los hechos y forzarlos nada conseguían ya, sino que quedaban demostradas su maldad y sofistería.

---

[206] Fr. 6 GIANNATTASIO y *FGrHist* 273 fr. 90. El fragmento de Carnéades aparece recogido como fr. 1 METTE.

[207] Cf. fr. 17 METTE.

[208] Plutarco puede estar aludiendo a una obra polémica de Crisipo contra Arcesilao de título *Antigraphaí* (fr. 5 METTE, cf. T. DORANDI, «Arcésilas de Pitane», A 302, *DPhA* I, pág. 329) que no aparecería en el catálogo de que disponemos. GOULET, «Chrysippe», pág. 351, piensa en el título *Contra el método de Arcesilao*, núm. 116 H.-G. (cf. fr. 3 METTE).

46 Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables* VIII 7, 5

El mismo *(sc.* Carnéades), cuando iba a disputar con Crisipo, se purgaba antes con eléboro para aguzar más su propio ingenio y refutar el de aquél con más vigor[209].

CRISIPO Y EPICURO

47 Diógenes Laercio, X 26-27

Epicuro escribió muchísimo y superó a todos en el número de libros: hay más de trescientos volúmenes, que no tienen escrito fuera ningún testimonio, excepto que son las palabras del propio Epicuro. Crisipo rivalizaba con él en cantidad de obras, como dice Carnéades cuando lo llama «parásito de los libros». Cuando escribía algo Epicuro, Crisipo rivalizaba por escribir otro tanto, y es por esto por lo que escribió tantas veces lo mismo, o lo que le venía a la cabeza, o dejaba escritos sin corregir por la premura, y las citas son tantas que ellas solas llenan los libros, igual que podemos ver en Zenón y Aristóteles.

48 Diógenes Laercio, X 3

Diotimo el estoico[210], por malevolencia hacia él (*sc.* Epicuro), lo calumnió con acritud difundiendo bajo el nom-

---

[209] Fr. $1c^2$ Mette, cf. la alusión a esta anécdota en test. 24 y su recepción en Tertuliano (cf. fr. 441) y Marciano Capela, *Bodas de Mercurio y Filol.* 4 (fr. 19b Mette). Aulo Gelio, XVII, 15-13, transmite una noticia semejante sobre Carnéades, pero su rival en este caso es Zenón, y la polémica, escrita (fr. 19a Mette).

[210] Sobre este Diotimo apenas algo más se sabe, cf. las posibilidades de identificacion en R. Goulet, «Diotimos (Théotimos?)», D 205, *DPhA* II, pág. 885. Las cartas en cuestión se han identificado con las conocidas

bre de Epicuro cincuenta cartas licenciosas. Es también el caso de aquel que difundió bajo el nombre de Epicuro las cartas que se atribuyen a Crisipo.

---

como *Epístolas eróticas,* que dieron ocasión a cierto escándalo (cf. test. 1 § 187 y nota). Sobre esta literatura polémica contra Epicuro, cf. MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic philosophy», págs. 375 s.

F) ANÉCDOTAS Y SENTENCIAS

49 *Apotegmas vieneses* 144, pág. 25 WACHSMUTH[211]

Crisipo, al preguntársele: «¿Por qué eres frugal, cuando tienes muchas riquezas?», dijo: «Por no conocer el futuro, para no tener que pedir que me mantengan si ocurre algo»[212].

50 *Apotegmas vieneses* 145, pág. 26 WACHSMUTH

Crisipo pedía que no se dijera ante lo que sucede aquello de «¿quién sabe?», sino que eso es mejor en todo respecto.

---

[211] La colección de apotegmas se lee en el *Códice Vindobonense Teológico Griego* 149, fols. 302^{v}-308^{r}. Seguimos la edición de C. WACHSMUTH, «Die Wiener Apophthegmensammlung», en *Festschrift zur Begrüßung der in Karlsruhe... XXXVI. Philologen-Versammlung*, Friburgo/Tubinga, 1882, págs. 3-36. Los núms. 148-149 se corresponden con los que recogemos en los test. 50-52, pero están atribuidos aquí a Cabrias, lo cual no es de extrañar, ya que es frecuente la confusión de estos nombres en los florilegios; cf. *infra*, nota 213. Los núms. 150 («Preguntado Cabrias de dónde era, dijo: «Oriundo del universo» *[kosmogenḗs]*») y 151 («Preguntado Cabrias qué hay en el Hades, dijo: 'Ni yo he marchado allá ni me encontré con nadie de allí'») son también, según Wachsmuth, más apropiados en boca de Crisipo que en la de Cabrias. De hecho, encuentran estrechos paralelos en Diógenes el Cínico, cuyos dichos y opiniones Crisipo hubo de conocer bien: cf. DIÓG. LAERC., VI 63 = fr. 355 GIANN. («Preguntado de dónde era, dijo: «Ciudadano del universo» *[kosmopolítēs]*») y TERTUL., *Ad nat.* II 2 = fr. 337 GIANN. («Preguntado Diógenes qué sucedía en los cielos, dijo: «No he subido nunca»»).

[212] La misma anécdota aparece en el *Florilegio Monacense* (262 WALZ), en el *Leidense* (248 BEYNEN) y en el *Cod. Palatinus* 356, fol. 152, núm. 75.

51 PSEUDO MÁXIMO, *Lugares comunes,* cap. X («Sobre la mentira y la calumnia») 42, pág. 255 IHM[213]

De Crisipo. Cuando uno le dijo: «Tu amigo te injuria a escondidas», dijo: «No lo refutes, porque va a hacer eso mismo en público».

52 PSEUDO MÁXIMO, *Ibid.* 43, pág. 255 IHM

El mismo *(sc.* Crisipo), tras recibir de un malvado muchas injurias, dijo: «Has hecho muy bien al no guardarte dentro nada de lo que tienes»[214].

53 PSEUDO MÁXIMO, *Ibid.* 44, págs. 255-256 IHM

Cuando uno le decía *(sc.* a Crisipo): «Hay algunos que te injurian», dijo: «Yo me comportaré de modo que no se les preste crédito»[215].

54 *Códice Parisino Griego Suppl.* 134, núm. 138, pág. 16 [150] STERNBACH[216]

El mismo *(sc.* Crisipo) decía que el fuego era el más poderoso de los condimentos.

---

[213] Edición de S. IHM, *Maximus Confessor. Erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums «Loci communes»,* Stuttgart, 2001, págs. 255-256, con una detallada relación de las variantes que transmiten los manuscritos. Éstos atribuyen tanto esta anécdota como la que recogemos en el test. 52 unas veces a Crisipo y otras a Cabrias.

[214] Cf. la nota anterior.

[215] Los manuscritos atribuyen la anécdota también a Platón y a Jantipa.

[216] Edición de L. STERNBACH, «Gnomologium Parisinum ineditum», en *Gnomologium Parisinum ineditum-Appendix Vaticana,* Cracovia, 1893, págs. 1-37. El códice recoge esta anécdota inmediatamente después de las que se leen en los frs. 50-52. El dicho es de Eveno, como sabemos por PLUT., *Charlas de sobremesa* VII 697CD, *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 50A y *Cuestiones platónicas* 1010C. Si se ha atribuido a Crisipo es, seguramente, porque el estoico lo citaba en el libro *Sobre el placer,* al criticar a Eveno por sus refinamientos culinarios.

G) OBRAS SOBRE CRISIPO[217]

55 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 4, 1034A

De hecho, Antípatro, en *Sobre la diferencia entre Cleantes y Crisipo*[218], cuenta que Zenón y Cleantes no quisieron hacerse atenienses, para que no pareciera que traicionaban a su patria. Pero dejemos a un lado el hecho de que, si la acción de éstos fue hermosa, no hizo lo correcto Crisipo, al hacerse inscribir en la ciudadanía (*sc.* ateniense).

56 *Suda, s.v.* «Aristocles» (A 3197), I pág. 356 ADLER

Aristocles de Lámpsaco, filósofo estoico, escribió una *Explicación del libro de Crisipo 'Sobre cómo decimos y pensamos cada cosa'*, en cuatro libros[219].

---

[217] Véase también el test. 13 sobre una obra de Aristocreonte titulada *Sepulcro de Crisipo.*

[218] Sobre Antípatro de Tarso, discípulo de Diógenes de Seleucia, cf. test. 13 y nota.

[219] Sobre la identificación de este filósofo, cf. S. FOLLET, «Aristoclès de Lampsaque», A 368, *DPhA* I, págs. 381 s. El libro, cuyo comentario escribió, aparece en el catálogo de las obras (test. 29) con el núm. 143. Puede tratarse del destinatario del núm. 128 H.-G., quien aparece en el *Índice* filodemeo como discípulo de Crisipo, cf. test. 13.

57 LAMPRIAS, *Catálogo de las obras de Plutarco*[220]
Núm. 59: *Sobre la justicia, contra Crisipo* tres libros[221].
Núm. 152: *Sobre el primer consecuente, contra Crisipo*[222].

58 GALENO, *Sobre mis libros* 16, XIX pág. 47 KÜHN
Libros polémicos contra los filósofos estoicos: *Sobre la teoría lógica según Crisipo*, tres libros; *Resumen de la primera introducción silogística de Crisipo*, tres libros; *Resumen de la segunda*, un libro[223].

59 DIÓGENES LAERCIO, IX 52
Y fue el primero (*sc.* Protágoras) en mostrar cómo se deben construir argumentos contra las tesis (*sc.* del contrario), como dice Artemidoro en el *Contra Crisipo*[224].

---

220 BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, pás. 33 nota 5, considera que la obra aludida en *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036B, sería la citada en el catálogo de Lamprías con el núm. 45 *Sobre la argumentación en ambos sentidos* en cinco libros, que contendría una refutación de *Sobre el uso del discurso* (o *de la razón*) de Crisipo (núm. 149 H.-G.). Cherniss señala también en el mismo catálogo *Si hay que hablar en defensa de todo* (núm. 156) y *Sobre los que hablan en defensa* (núm. 198), como una posible referencia, siguiendo a POHLENZ, «Plutarchs Schrift», pág. 9.

221 Se trata probablemente de una refutación del libro de Crisipo *Sobre la justicia, contra Platón* (núm. 161 H.-G.), al que hace alusión el propio PLUTARCO en *Contradicciones de los estoicos* 15, 1040D.

222 Según BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, pás. 67, se tratraría de un libro bastante técnico en el que se criticaria la derivación crisipea de la ética a partir del primer impulso, a lo que alude la expresión, «primer consecuente», cf. CIC. *Del supremo bien y del supremo mal* V 6, 17: *prima invitamenta naturae.*

223 Estas obras responden a los núms. 110 y 111 del catálogo de obras filosóficas, morales y retóricas de Galeno redactado por V. BOUDON, «Galien de Pergame», G 3, *DPhA* III, pág. 464. La segunda de ellas parece referirse a una obra de Crisipo; podría tratarse de la núm. 201 H.-G., pero no hay noticia de una «segunda» introducción.

224 Cf. fr. A 1 DK. Sobre este Artemidoro nada más se sabe, excepto esta noticia, cf. R. GOULET, «Artémidore», A 427, *DPhA* I, pág. 604.

FRAGMENTOS 1-318
(SECCIÓN A)

A. FRAGMENTOS ASIGNABLES A OBRAS CONOCIDAS[1]

DEFINICIONES DIALÉCTICAS, A METRODORO, SEIS LIBROS (3; XLI)[2]

1 DIÓGENES LAERCIO, VII 65

Proposición *(axíōma)* es aquello que es verdadero o falso[3]; o bien, la unidad de sentido *(prâgma)* completo que puede ser declarada por sí misma[4], como dice Crisipo en las

[1] Los números arábigos remiten al catálogo y a la numeración de Hadot y Goulet. Los números romanos, al catálogo de obras que presenta Von Arnim al final de su colección como *Appendix* II *(SVF* III, págs. 194-205).

[2] Al segundo libro de esta obra habría también que asignar, según proponen Von Arnim y Hülser, la referencia en el fr. 106 de *Sobre el destino,* que menciona la obra como *Las definiciones.* BAGUET, *De Chrysippo,* págs. 123-124, asignaba a este libro el fr. 355.

[3] Esta definición de proposición basada en el principio de bivalencia es aplicada a continuación por DIÓG. LAERC., VII 66 *(SVF* II 186), cf. también CIC., *Lúculo* 30, 95 *(SVF* II 196), SIMPL., *Com. a las «Categorías»,* pág. 406, 21-22, y SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 12. Sobre su lugar en la discusión sobre el destino, cf. fr. 459.

[4] Definición reproducida en lo esencial por *Suda, s.v.* «proposición» *(axíōma)* (A 2827), I pág. 255 ADLER *(FDS* 875), con problemas textuales semejantes, cf. *infra* nota. Igualmente la citan SEXTO EMP., *Esb. pirr.* II

Definiciones dialécticas: «Proposición es aquello que puede ser declarado o afirmado por sí mismo, por ejemplo, 'es de día', 'Dion pasea'». Tiene el nombre de proposición por «estar propuesta» *(axioûsthai)* o «impugnada» *(atheteîsthai)*. El que dice «es de día», parece que propone que es de día, y si es de día, resulta verdadera la proposición en cuestión, si no, es falsa[5].

2 DIÓGENES LAERCIO, VII 71-73

Entre las proposiciones no simples figura la implicación *(synēmménon)*, como dice Crisipo en las ⟨*Definiciones*⟩ *dialécticas*[6] y Diógenes en el *Arte dialéctica*[7], y es la que se compone por medio del nexo de unión 'si'. Este nexo declara que lo segundo sigue a lo primero. El nexo anuncia que la segunda se sigue de la primera y que la primera es verdadera[8],

---

104 (*FDS* 878; L.-S. 35A) y AUL. GEL., XVI 8, 4 (*FDS* 877), pero con el término *lektón* en lugar de *prâgma*.

[5] El texto de Diógenes no deja clara la extensión de la cita que hay que asignar a Crisipo, en especial si debe incluirse la definición que sigue a la mención del filósofo y la obra, que parece glosar la que antecede. Seguimos la puntuación que dan Long y Markovich. GOULET, pág. 833, no incluye los ejemplos dentro de la cita y EGLI, *Das Dioklesfragment*, pág. 18, atetiza la definición de la frase entrecomillada, pero deja los ejemplos, propuesta que Hülser incorpora en su edición del fragmento. FREDE, *Die stoische Logik*, págs. 37-40, propone secluir «declarado o» *(apophantòn ē)* como una glosa (mal colocada) al término *kataphantón* «afirmado»; la disyuntiva así creada obligaría traducir *apophantón* como «negable», aunque no hay paralelo alguno para este sentido del verbo *apophaínō*; correspondientemente, Frede propone la seclusión de «o impugnada» *(ē atheteîsthai)*, que tiene una amplia aceptación. Hülser y L.-S. se inclinan, a su vez, por la seclusión de *ē kataphantón* (propuesta ya por Cobet).

[6] Adoptamos el suplemento y la corrección de Gigante.

[7] DIÓGENES DE BABILONIA, fr. 26 (*SVF* III, pág. 215).

[8] Sobre el criterio de verdad de las implicaciones, cf. fr. y 594.

por ejemplo, «Si es de día, hay luz» (...)[9]. Conjunción *(sym-* 72
peplēgménon) es la proposición que se coordina por ciertos
nexos copulativos, por ejemplo, «Es de día y hay luz»[10].
Disyuntiva *(diezeugménon)* es la proposición disyunta por el
nexo disyuntivo 'o', por ejemplo «O es de día o es de no-
che». Este nexo anuncia que una de las proposiciones es fal-
sa. Causal *(atiôdes)* es la proposición compuesta por el nexo
'porque', por ejemplo «Porque es de día, hay luz», pues
viene a ser como que la primera es causa de la segunda.
Comparativa de superioridad *(diasaphoûn tò mâllon)* es la
proposición compuesta por el nexo comparativo de superio-
ridad 'más' y ⟨'que'⟩[11] situado entre ambas proposiciones,
por ejemplo, «Más bien es de día que es de noche». Compa- 73
rativa de inferioridad *(diasaphoûn tò hētton)* es la proposi-
ción contraria a la anterior, por ejemplo, «Es de noche me-
nos que es de día»[12].

3 Diógenes Laercio, VII 60[13]

La definición, como dice Antípatro en el libro primero de *Sobre las definiciones*[14], es un discurso convenientemen-

---

[9] Sigue la cita del discípulo de Crisipo, Crinis, fr. 4 *(SVF* III, pág. 269): «Una paraimplicación *(parasynēmménon)* es, como dice Crinis en su *Arte dialéctica*, una proposición conectada subsidiariamente por medio de la conectiva 'puesto que' y que comienza por una proposición y acaba en una proposición, por ejemplo, 'Puesto que es de día, hay luz'».

[10] La práctica de los estoicos que se deja reproducir sólo en algunas lenguas (el francés, por ejemplo) es que la conjunción introduzca ambas oraciones, en el caso de la copulativa *kaí ...kaí.* Cf., para algunas complicaciones del uso estoico del *sympeplēgménon,* fr. 359.

[11] Suplemento de Von Arnim.

[12] Sobre estas expresiones, cf. Sluiter, «On ἤ διασαφητικός and propositions containing μᾶλλον/ἧττον», *Mnemosyne* 41 (1988), 44-46.

[13] Este fragmento también puede ser asignado a la obra *Sobre las definiciones* a Metrodoro, en siete libros (núm. 129 H.-G.).

[14] Antípatro de Tarso, fr. 22 *(SVF* III, pág. 103).

te formulado conforme al modo analítico; o, como dice Crisipo en *Sobre las definiciones*, dar cuenta de lo propio. Y esbozo *(hypographḗ)* es un discurso que introduce a grandes rasgos en las cuestiones, o bien la definición que expone el sentido de la definición de una manera más simple[15].

SOBRE LOS TÉRMINOS DE USO EN DIALÉCTICA, UN LIBRO, A ZENÓN (4)[16]

4 GALENO, *Sobre la diferencia de los pulsos* II 4, VIII págs. 578-579 K.

Tampoco encontré el nombre en ningún escritor griego, de modo que no sé a qué lo aplica Arquígenes[17], puesto que

---

[15] Cf. Escolios a DIONISIO TRACIO, en *Gramm. Graec.* III pág. 107, 5-8 HILGARD: «Crisipo dice que la definición es dar cuenta de lo propio» (sigue la de Antípatro), y la discusión de ALEJ. DE AFROD., *Com. a los 'Tópicos'* pág. 42, 5-8 WALLIES *(SVF* II 228; L.-S. 32E), donde Alejandro pasa revista, sin dar nombres, a las definiciones de *hóros* (entre las que se cuenta la de Apolodoro); la que se atribuye a Crisipo en el fr.3 es, según Alejandro, la que más se separa de la definición correctamente (es decir aristotélicamente) entendida, cf. PAULI, «'Απόδοσις τοῦ ἰδίου». Para la definición de esbozo (que aparece en algunos títulos de Crisipo), cf. GAL., *Def. med.* 1 XIX págs. 349-350 K. *(SVF* II 227) y *De diff. puls.* IV 2, VIIII pág. 708 K *(SVF* II 229). El texto continúa con otros términos vinculados a la definición, como la «división» *(diaíresis),* que opera en el género para dar las especies inmediatas *(prosechê eídē),* las formas de *diaíresis (antidiáiresis, hypodiaíresis)* y la «partición» *(merismós),* que separa ena especie en «lugares» *(tópoi);* cf. fr. 511 para la partición de la ética. Para la relación de la definición con la implicación, fr. 364.

[16] La peculiaridad del uso lingüístico de Crisipo es un tópico recurrente en sus críticos, cf. test. 34; BAGUET, *De Chrysippi,* págs. 124-125.

[17] Galeno se refiere al participio *diēchēménai* ('resonancias'), utilizado por Arquígenes para distinguir las cualidades de los pulsos. Arquígenes de Apamea fue médico de la época de Trajano, de tendencia ecléctica y reconocido como cirujano. Sobre la crítica de Galeno a su lenguaje, cf. J. PI-

tampoco ha escrito libro alguno sobre su propia lengua, como hizo Crisipo sobre los nombres que implantó en la dialéctica. Sólo así podríamos entenderlo.

SOBRE LO DICHO SEGÚN PRIVACIÓN, A TEARO, UN LIBRO (12; LI) [18]

5 SIMPLICIO, *Com. a las «Categorías»,* pág. 389, 18-28 KALBF.[19]

Dado que es posible decir lo mismo tanto por medio de una voz no compuesta, por ejemplo, «sabiduría», «insensatez», como por medio de una definición, por ejemplo, «ciencia de los bienes, de los males y de lo que no es ni lo uno ni lo otro», o la insensatez, «ignorancia de esas mismas cosas»,

---

GEAUD, «Rhétorique et médicine chez les Grecs. Le cas de Archigènes», *Helmantica* 35 (1983), 39-48. Que en este pasaje se alude a la obra de Crisipo es una propuesta de FREDE, *Die stoische Logik,* pág. 28.

[18] Las proposiciones privativas *(sterētiká)*, son una clase de proposiciones simples «virtualmente» *(katà dýnamin)* completas, a las que se añade una partícula privativa; cf. DIÓG. LAERC., VII 70 *(SVF* II 204), y FREDE, *Die Stoische Logik,* pág. 72. La reflexión de los estoicos parece seguir de cerca las reflexiones sobre los opuestos de ARISTÓTELES en *Categ.* 10 y *Metaf.* V 10 y 22.

[19] Simplicio introduce esta sección anunciando que su propósito es presentar los puntos en que están de acuerdo Aristóteles y los estoicos, que en lo esencial, según Simplicio sólo han seguido las distinciones y aporías planteadas por el primero. Parte Simplicio de la definición «antigua» de contrarios como «las cosas más distantes entre sí dentro de un mismo género» (ARISTÓT, *Categ.* 6, 6a17-18), cuyas limitaciones el propio Aristóteles reconoce y los estoicos continúan mostrando, cf. *Com. a las «Categorías»* págs. 387 17-388, 24 *(SVF* II 172), y afirma que los estoicos entendieron, como Aristóteles, que hay contrarios de los tenores *(héxeis),* los predicados *(kategorḗmata)* y los adverbios *(mesótētes),* pero no de los cualificados *(poiá)* y disposiciones *(pōs échonta)*, cf. *Com. a las «Categorías»* págs. 388, 24-389, 5 *(SVF* II 173). Simplicio presenta también como doctrina general estoica que «sólo las negaciones se oponen de las afirmaciones», pág. 403, 32-33 (*SVF* II 176).

cosas», indagan *(sc.* los estoicos) si los contrarios se dan sólo en las expresiones simples o también en las definiciones. Crisipo se plantea si sólo los nombres comunes *(prosēgoriká)*[20] y las expresiones simples son contrarias, pero las otras *(sc.* las definiciones) no. En efecto, son muchas las cosas que incluimos en éstas *(sc.* las definiciones) por medio de artículos, conjunciones u otros constituyentes, cada una de las cuales se entendería impropiamente en su formulación contraria. Por ello la sabiduría, dice, es lo contrario de la estupidez, pero su definición, dice[21], no es ya la contraria de la definición en el mismo modo, sino que es remitiéndose anafóricamente a aquellas *(sc.* las expresiones simples), como también disponen las definiciones por parejas de contrarios.

6 SIMPLICIO, *Com. a las «Categorías»,* págs. 405, 25-406, 5 KALBF.

Los estoicos defienden con firmeza que nada que se exprese por medio de una negación tiene contrario alguno, pues de otro modo sería la no-virtud lo contrario de la virtud, y el no-vicio, lo contrario del vicio, cuando en realidad la no-virtud está subsumida en el vicio, como muchas otras cosas, por ejemplo un caballo, una piedra y todo lo que no es virtud; y bajo el no-vicio se subsume tanto la virtud como todas las demás cosas. Serán, por consiguiente, todas las cosas contrarias de una sola, y las mismas cosas serán contrarias tanto de la vitud como del vicio. Además, si no es la virtud lo contrario del vicio, sino el no-vicio, resultará que los intermedios serán contrarios tanto de los buenos como

---

[20] Crisipo escribió un libro sobre los apelativos o nombres comunes, núm. 39 H.-G.

[21] DE HAAS Y FLEET, pág. 220, nota 694, pág. 117 recogen *phêsin,* frente al *phâsin,* adoptado por von Arnim y Hülser, quien sigue a Kalbfleish.

de los viles, pero esto es absurdo, sobre todo si son las mismas cosas. También lo es que, habiendo dos contrarios, lo que se subsume bajo uno de ellos sean todas cualidades, por ejemplo lo que cae bajo la virtud o el vicio, pero bajo el otro sean tanto cualidades como cualificados, como es el caso bajo la no-virtud y el no-vicio, pues bajo estas hay tanto cualidades como cualificados, actividades y prácticamente de todo, y esto va contra la evidencia. De este modo distinguen los estoicos los contrarios y los contradictorios.

7 SIMPLICIO, *Com. a las «Categorías»*, págs. 395, 8-396, 21, y 403, 5-7 KALBF.

Hay otra privación además de la natural —me refiero a la que decíamos a propósito de las cosas naturales y en la ocasión en que se dan naturalmente—, que Crisipo llama «consuetudinaria» *(ethikè)*. 'Sin manto', 'descalzo', «sin desayunar» significan, ciertamente, simple supresión *(anaíresis)*, pero tienen un significado especial *(parémphasis)* cuando se dicen además según la privación[22]. Porque no diremos de un buey que no tiene manto, ni de nosotros, cuando nos lavamos, que estamos descalzos, ni que están sin desayunar los pájaros, como tampoco nosotros cuando nace el día, sino que la privación debe expresar al mismo tiempo la costumbre y cuándo se da la costumbre. Por la costumbre de desayunar a determinada hora, el que se atiene a esta costumbre, cuando no desayuna a su hora, suprime según la privación una manifestación, no de la naturaleza, sino de la costumbre. Las faltas *(aécheia)*, pues, son unas de cosas por naturaleza, otras, de cosas conforme a la costumbre, y supresiones, aquellas en las que, según el caso, hay ya natura-

[22] El comentario de Simplicio supone la definición de ARISTÓT., *Categ.* 10, 12a26-b5 sobre la disposición y la privación. Sobre el sentido de *parémphasis,* cf. nota al núm. 38 H.G., en test. 29.

leza, ya costumbre. Por otro lado, hay veces en que la privación expresa no un fallo en la costumbre, sino en la acción apropiada *(kathêkon)*, como presentarse a cenar sin ser invitado, cuando damos a entender que no se presentó convenientemente ni como corresponde a la costumbre.

Hay también, por otro lado, la privación respecto de las cosas que se dicen de manera homónima, porque cuando un género en su conjunto carece por naturaleza de algo, decimos que está privado de aquello que por naturaleza no tiene[23]. De este modo decimos que las plantas están privadas de sensación por no tenerla por naturaleza. Pero cuando en un género hay casos que tienen algo por naturaleza y otros no, se dice que los que no lo tienen están privados, como en el género de los animales el topo lo está de la vista, y decimos esto con más propiedad que en los casos en que la privación lo es por violencia.

Propiamente, se dice la privación de los que por naturaleza tienen algo, pero no lo tienen cuando por naturaleza les corresponde, cuando es costumbre tenerlo y cuando empiezan a tenerlo, lo cual justamente se considera lo contrario de la posesión. De hecho, la antítesis en estos casos se llama «según posesión y privación». (...)[24]

---

[23] En el sentido aristotélico de las cosas que comparten el nombre pero no definición, cf. *Categ.* 1, 1a. De un género que no tienen por naturaleza determinada característica, sólo se puede decir equívocamente que la tiene. Cf. SIMPL., *Com. a las «Categorías»* 36 8-11 KALBF., donde se lee que los estoicos diferían a su vez de Aristóteles en la idea de sinonimia, que referían a las cosas con varios nombres *polyõnyma).*

[24] Cf. H. THESLEFF, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Abô, 1965, pág. 18, líneas 12-17. Prosigue aquí el siguiente pasaje no incluido en el fragmento de Von Arnim: «Arquitas divide la privación en tres tipos diciendo: 'La privación y el estar privado se dice de tres modos: o por no tener algo en absoluto, por ejemplo, el ciego la vista, el mudo la voz, el ignorante la ciencia; o bien en tenerlo en calidad inferior, como

Hay que saber también que hay nombres no privativos que indican privación, como la pobreza indica privación de riquezas, y la ceguera privación de vista. Algunas veces los nombres privativos no indican privación: la inmortalidad, aunque tiene la figura expresiva de la privación, no significa privación, pues no usamos el nombre para los que por naturaleza mueren y después no mueren. Hay mucha confusión en las expresiones privativas, pues son introducidas por medio de '*a-*' y '*an-*'[25], como 'sin casa' *(áoikos),* 'sin hogar' *(anéstios)*, pero sucede a veces que se les confunde con negaciones, otras con los contrarios. Porque, así como la cobardía es lo contrario del valor, del mismo modo también lo es de la justicia la injusticia, que es lo contrario de la justicia. También señala muchas veces algo malo, por ejemplo, cuando llamamos sin voz *(áphōnos)* al actor trágico que la tiene mala *(kakóphōnos)*[26]. También las negaciones se significan por medio de las expresiones privativas, como 'distinto' e 'indistinto', 'útil' e 'inútil'. A menudo significan varias cosas, como señalar al mismo tiempo negación, privación y contrariedad, como es el caso de 'sin voz' *(áphōnos).* Otras significan contrariedades diversas, como «inoportunidad», que señala lo contrario de la ocasión, pero no expresa nada privativo en absoluto. Además, puesto que la maldad es lo contrario de la bondad, la falta de maldad *(aponēría)* es la privación de la maldad, pero a veces expresa también la bon-

---

la escucha el duro de oído o la vista el que pierde las pestañas; o bien por no tener algo como se debe, como el zambo las piernas, o la voz el que la tiene mala'».

[25] *A-* y *an-* son prefijos privativos en griego equivalentes al español 'in-' y, ocasionalmente en helenismos, 'a-'. En la traducción nos atenemos a la disponibilidad en español de términos compuestos del prefijo en cuestión. De no existir, traducimos por la preposición 'sin' con sentido equivalente.

[26] Cf. DION. TRAC., *Gramática* XII 3-4.

dad[27]. Dado que abunda la anomalía, Crisipo la investigó a fondo en el libro llamado *Sobre las privaciones*, pero éste no era el propósito de Aristóteles, sino sólo tratar lo que concierne a la posesión y la privación[28]. ... La teoría completa sobre las formas de privación se puede tomar del libro de Aristóteles y del de Crisipo, aunque Jámblico ha escrito además algunas cuestiones como sigue[29].

8 Simplicio, *Com. a las «Categorías»,* pág. 401, 3-13 Kalbf.[30]

Resuelve *(sc.* Aristóteles) todas estas disputas añadiendo una diferencia más entre ellas *(sc.* la diferentes formas de opuestos), a saber, que los contrarios pueden cambiar uno n otro en las cosas que los reciben, pero de la posesión y la provación no es posible que haya cambio de uno a otro, pues la ceguera viene de la vista pero no al revés[31]. Por lo cual Crisipo indagó si hay que llamar ciegos a los que sufren de cataratas, pero pueden recuperarla gracias a una operación[32], o a los que tienen los párpados cerrados, pues se parecen, mientras existe la facultad, al que tiene los ojos cerrados o al que no puede ver por tener delante una cortina que, una vez corrida, ya no impide ver; por ello tampoco un

[27] Como notan De Haas y Fleet (pág. 223, nota 732), se trata de la figura retórica conocida como 'litote', por la que una palabra privativa no sólo es capaz de denotar condiciones no privativas, sino también estados de posesión.

[28] Cf. núm. 42 H.-G.

[29] Se refiere a los comentarios de Jámblico sobre las *Categorías*, cf. J. Dillon, «Iamblique de Chalcis», I 2, *DPhA* III, págs. 824-33.

[30] Comentario a *Cat.* 10, 12b26-13a36.

[31] Simplicio se refiere a las diferencias entre los opuestos contrarios y los opuestos por posesion y privación, concretamente a la precisión hecha en *Cat.* 13a18-36, donde Aristóteles señala que en el segundo caso no se da el cambio recíproco *(metabolḗ)* de una a otra.

[32] El texto menciona la operación de *parekéntēsis*, cf. Ps. Gal., *Instit. Dial.* 19, XIV, pág. 783 K., y *In Hipp. off.* I 10, XVIII B, pág. 681 K.

cambio semejante ocurre de la privación a la posesión. Ahora bien, considera *(sc.* Aristóteles) privación la que se da por mutilación, pues de ésta no hay regreso a la capacidad.

9 SIMPLICIO, *Com. a las «Categorías»*, págs. 394, 29-36 KALBF.[33]

Dicen que una capacidad natural es llamada por sí misma estado de posesión, y que una privación se le opone por ser una incapacidad correspondiente. Pero algunos dicen que no es la facultad natural la que se considera en la oposición entre disposición y privación, sino más bien la que se expresa según el significado primario, es decir, la 'posesión' *(héxis)* que recibe su nombre a partir de 'tener' *(échein);* pues de hecho también Crisipo, siguiendo a Aristóteles, llama privativas a las que eliminan al tiempo que hacen manifiesta la naturaleza del tener, es decir, no simplemente, sino cuando expresa lo que es natural tener y cuándo lo es, como se ha dicho antes. Además, la privación *(stéresis)* es lo contrario de la posesión *(héxis)* que deriva del tener *(échein)*, y las privaciones no sólo lo son de cualidades, sino también de actividades *(enérgeiai)*, como la ceguera lo es de la actividad de ver y la cojera lo es de la de andar.

---

[33] Simplicio sigue en este pasaje a Jámblico. El texto señala un aspecto muy importante del vocabulario filosófico y científico griego como es el de la relación entre posesión/estado y cualidad, expresado por términos relacionados con el verbo *échō (hexis, schésis, schêma)*, cf. M. CASEVITZ, «Étude lexicologique. Du *schèma* au schématisme», en M. S. CELENTANO, P. CHIRON, M.-P. NOËL (eds.), *Skhèma/Figura. Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie , littérature,* París, 2004, págs. 15-31. *héxis* tiene en este orden de cosas el sentido de «tenor» «modo estar» o «disposición», que también en español puede expresar algo cercano a la posesión.

SOBRE LOS POSIBLES, A CLITO, CUATRO LIBROS (22; XV)

10 EPICTETO, *Disertaciones* II 19, 1-10

Según parece, el argumento Dominante queda planteado a partir de los siguientes puntos de partida[34]. Dado que las tres proposiciones siguientes están en contradicción mutua, a saber, «todo pasado verdadero es necesario», «un imposible no sigue a un posible», y «hay algo posible que no es verdad ni lo será», Diodoro, que captó esta contradicción, se sirvió de la plausibilidad de las dos primeras para establecer que «nada hay posible que no sea o haya de ser verdadero».
2 Habrá quien, a su vez, mantenga estas otras dos: «hay algo posible que no es verdad ni lo será» y «un imposible no sigue a un posible»; y (establecerá): «no todo pasado verdadero es necesario». Parece que en este sentido iban Cleantes y
3 su escuela, con quien estaba de acuerdo Antípatro[35]. Otros, a su vez, toman las otras dos, a saber, que hay un posible que no es verdad ni lo será y que todo pasado verdadero es necesario, y ⟨establecen⟩ que un imposible sigue a un posi-

[34] BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 116-131. Sobre la respuesta de Crisipo al *kyrieúōn lógos*, cf. Introducción, págs. 61-62. Diodoro Crono fue uno de los principales filósofos de la escuela de Mégara, junto con Eubulides y Alexino, fue también maestro de Zenón, cf. DIÓG. LAERC., VII 25. D. SEDLEY, «Diodorus Chronus and Hellenistic Philosophy», *Proceed. of the Cambr. Philol. Soc.* 23 (1977), 74-120, lo vincula a figuras como Dionisio de Calcedonia y Filón en una escuela dialéctica, distinta de la de Mégara, cf. R. MULLER, «Diodoros, dit Cronos» D124, *DPhA* II, págs. 779-781 y el fr. 18.

[35] Las referencias de los diferentes estoicos están recogidas como Cleantes, fr. 489 (*SVF* I 109) y Antípatro de Tarso, fr. 79 (*SVF* III, pág. 248), quien fue discípulo y sucesor de Diógenes de Seleucia, cf. CH. GUÉRARD, «Antipatre de Tarse», A 205, *DPhA* I, págs. 219-223.

ble[36]. Pero es impracticable mantener las tres proposiciones 4
de partida, por ser común la contradicción entre ellas. Si al-
guien me pregunta: «¿Y tú, cuál de ellas mantienes?», le
responderé que no lo sé. He recibido la información de que
Diodoro mantenía aquellas, Pantoides con los suyos[37] y,
creo, Cleantes, las otras, y Crisipo y sus discípulos las otras.
«Entonces, ¿qué?» No nací para eso, sino para poner a prue- 5
ba mi representaciones y juzgar lo que se dice y hacerme de
una doctrina propia sobre este punto. En ello nada difiero 6
del gramático: «¿Quién era el padre de Héctor?» —«Pría-
mo.» —«¿Quiénes los hermanos?» —«Alejandro y Deífo-
bo.» —«Y quién es su madre?» —«Hécuba. He escuchado
esta historia.» —«¿De quién?» —«De Homero. Y creo que
escribe sobre esos asuntos Helánico[38], y algún otro». Así
que yo, por mi parte, ¿qué más puedo decir sobre el argu-
mento dominante? Cierto, si soy persona vana podré impre-
sionar en un banquete a los asistentes enumerando a los es-
critores: «Crisipo escribió admirablemente en el primer
libro *Sobre los posibles*, también Cleantes escribió en deta-
lle sobre el asunto, y Arquedemo[39]. Escribió también Antí-
patro, no sólo en *Sobre los posibles* sino particularmen-

[36] Se trata de la posición de Crisipo y sus discípulos, cf. también *infra* frs. 356 y 357, junto con los textos citados en nota.

[37] Sobre el dialéctico Pantoides, probablemente de la escuela megárica, cf. test. 29, nota al núm. 57 H.-G.

[38] Historiador de finales del s. v a. C., autor de obras importantes de erudición mitológica; la referencia aparece recogida como *FGrHist* 608c, fr. 2.

[39] Arquedemo de Tarso, fr. 10 (*SVF* III, pág. 263). Discípulo, como el citado Antípatro, de Diógenes de Seleucia y fundador de una escuela estoica en Babilonia, cf. Ch. Guérard, «Archédèmos de Tarse», A 307, *DPhA* I, págs. 331-332.

te en *Sobre el dominante*[40]. ¿No leíste la obra?» «No la he leído.» —«Léela».

11 CICERÓN, *Cartas a los familiares* IX 4[41]

Sabe que *sobre los posibles* mi *juicio sigue a Diodoro*. Por tanto, si vas a venir, sabe que es necesario que vengas; pero si no lo vas a hacer, que vengas *pertenece a los imposibles*. Considera entonces cuál de los dos *juicios* te gusta más, si el *crisipeo* o este que nuestro querido Diodoto no podía digerir. Pero de estos asuntos hablaremos cuando estemos ociosos: también esto es *posible según Crisipo*.

12 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 44, 1054C-D[42]

En el libro cuarto *Sobre los posibles* postula un lugar central y un espacio central, y dice que allí se asienta el mundo[43]. Sus palabras son como sigue: «Por tanto, acerca del mundo concretamente, considero que precisa de argumento si hay que decir que es corruptible. En cualquier caso, me parece a mí que la cuestión es más bien como sigue. A su casi incorruptibilidad[44] contribuye mucho precisamen-

---

[40] Antípatro de Tarso, fr. 30 (*SVF* III, pág. 248).

[41] Las palabras en cursiva están en griego en el original. La carta está dirigida a Varrón en junio del 46 a. C.

[42] La cita de Plutarco plantea el problema especialmente complejo, que la oscura expresión de Crisipo no ayuda a aclarar, cf. HAHN, *Origins*, págs. 260-265 (*Appendix* V). La pretensión de que el universo está en el centro del vacío es incompatible con todo lo que sabemos de la cosmología estoica y sólo aparece atestiguada en este pasaje de Plutarco. Hahn y Cherniss aportan diferentes propuestas para salvar a Crisipo de esta contradicción especialmente grave, cf. fr. 410.

[43] Sobre las diferencias que hacía Crisipo entre lugar (*tópos*) y espacio (*chōra*), cf. fr. 410.

[44] Traducimos de este modo la peculiar expresión crisipea *hoioneì aphtharsía*. La expresión deriva de la corrección del texto propuesta por

te el espacio que ocupa, es decir, el hecho de estar en el centro. Porque si pudiera imaginarse en otro lugar, se vincularía a él también de manera inexcusable la corruptibilidad». Y un poco después dice así: «Pues, resulta de ese modo la circunstancia de que la sustancia ocupa el lugar central eternamente, por ser ella ya de tal naturaleza que según otro modo, pero también por la circunstancia dada, no admite corrupción y es, también conforme a esto, eterna».

13 PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos* 28, 425D-E

Por ello hay que admirar a Crisipo, o indagar mas bien qué le ocurre para decir que el mundo está asentado en el centro y que su sustancia, que ostenta el lugar central eternamente, no es poco lo que contribuye a su permanencia y a su «casi incorruptibilidad». Estas cosas dice en el libro cuarto *Sobre los posibles*, cuando imagina en sueños sin criterio un lugar central del infinito y, más absurdamente aún, postula la causa de la permanencia del mundo en ese centro inexistente. Y esto tras haber dicho repetidamente en otros libros, que «la sustancia se administra y conserva por los movimientos que van a su propio centro y los que vienen de su propio centro»[45].

Wyttenbach y aceptada por Cherniss, a partir del texto paralelo que ofrece el fr. 13.

[45] Una crítica en términos semejantes a las inconsecuencias de la doctrina estoica de la centralidad y estabilidad de la tierra, sin mención expresa de Crisipo, se lee en PLUT., *Sobre la cara de la luna* 11, 925F-926A. Cf. también el fr. 420.

SOBRE LA ANOMALÍA EN LAS PALABRAS, A DION, CUATRO LIBROS (42)[46]

14 VARRÓN, *La lengua latina* IX 1, 1

⟨Insigne es el error de quienes prefieren enseñar lo que⟩[47] no saben antes de aprender lo que ignoran. Es el caso de Crates, ilustre gramático[48], quien, tras frecuentar a Crisipo, hombre de extrema agudeza que dejó tres[49] libros *Sobre la anomalía*, se empleó contra la analogía y contra Aristarco, pero de tal modo que sus escritos dejan ver que no alcanzó la intención de ninguno de los dos. Pues Crisipo, cuando escribe acerca de la anomalía del lenguaje, tiene la

---

[46] Sobre el sentido de la polémica de la que da cuenta Varrón y la transformación del sentido de la anomalía entre Crisipo y Crates, cf. BELARDI, «Aspetti del linguaggio e della lingua nel pensiero degli Stoici, I: Il *De inaequabilitate sermonis* di Crisippo», donde se reseñan la interpretaciones anteriores de Dahlman y Barwick. En Crisipo la cuestión de la anomalía no es propiamente gramatical, sino que concierne a la relación entre el plano de la realidad y el del lenguaje, y tiene su lugar propio en sede gnoseológica. Los antecedentes de la cuestión deben situarse en la línea de problemas que plantea Aristóteles en el primer capítulo de las *Categorías* y su concepción de la sinonimia y la homonimia vinculada al estatuto del género y la ambigüedad lingüística que resulta, sobre la cual, cf. fr. 339. La dimensión gnoseológica de la anomalía se perdió en los estoicos posteriores en beneficio de la dimensión gramatical, cf. AUL. GEL., II 15 y SEXTO EMP., *Contra los profesores* I 10. Cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 131-132.

[47] El comienzo del libro se ha perdido. Adoptamos, con HÜLSER, el suplemento de Boot.

[48] Crates de Malos, gramático de la escuela de Pérgamo que vivió hacia la primera mitad del siglo II a. C., cercano a la escuela estoica, cf. J. M. FLAMMAND, «Cratès de Mallos», C 203, *DPhA* II, págs. 487-495.

[49] Pasaje señalado como corrupto por Goetz-Schoell. Spengel cree que se podría igualmente leer «cuatro libros». Otro autores propusieron enmendar el texto de Diógenes.

intención de mostrar que cosas semejantes se significan con palabras desemejantes, y cosas desemejantes con términos semejantes.

SOBRE EL ORDEN DE LOS ENUNCIADOS, CUATRO LIBROS (49; LV)

SOBRE EL ORDEN Y LOS ELEMENTOS DE LOS ENUNCIADOS, A FILIPO, TRES LIBROS (50)[50]

15 DIONISIO DE HALICARNASO, *Sobre la composición literaria* 31-32

Yo, por mi parte, cuando me decidí a ordenar esta materia, me puse a indagar lo que habían dicho sobre ella los autores anteriores, sobre todo los filósofos de la Estoa, porque sabía que estos hombres habían prestado no poca atención al área de la expresión. Pues hay que dar testimonio verdadero: en ningún sitio encontré nada escrito por ninguno de los de renombre sobre el asunto que había elegido; en cuanto a los dos tratados que ha dejado escritos Crisipo con el título *Sobre el orden de las partes del discurso*, no contienen materia retórica, sino dialéctica, como saben quienes las han leído: tratan del orden de las proposiciones, sobre las proposiciones falsas, verdaderas, posibles, imposibles, plausibles, mudables, ambiguas y otras por el estilo, sin ninguna utilidad ni beneficio para los discursos políticos, es decir, para el goce o la belleza del estilo, que es a lo que debe apuntar la composición.

[50] A estos dos títulos parece referirse el texto de Dionisio que recogemos. Von Arnim y Baldassarri asignan también a la primera obra el pasaje inmediatamente anterior, §§ 30-31, recogido como test. 41; cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 136-137 y núm. 48 H.-G.

CONTRA LA EXPERIENCIA COMÚN, A METRODORO, SEIS LIBROS (117; LIII)

EN FAVOR DE LA EXPERIENCIA COMÚN, A GORGÍPIDES, SIETE LIBROS (118)[51]

16 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036C-1037A[52]

Están tan ufanos y orgullosos de los libros publicados *Contra la experiencia común* que todos los libros de los académicos reunidos no les parecen dignos de parangón con los que Crisipo escribió para desprestigiar los sentidos. Esto, de hecho, es signo bien de su ignorancia, bien de su orgullo, pero lo cierto es que, cuando pretendió a su vez hablar en

[51] Cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 144-146. Recogemos bajo estos dos títulos las noticias sobre esta controvertida práctica de Crisipo de argumentar en contra y a favor de la experiencia *(synḗtheia)* que en DIÓG. LAERC., VII 184 (test. 1) se relaciona con la asistencia de Crisipo a las lecciones de Arcesilao y Lácides. La inconsecuencia de la posición de los estoicos a propósito de esta actividad de Crisipo (cf. tests. 43-44) es el motivo fundamental de la obra de Plutarco contra el uso que hacen los estoicos de las nociones comunes (test. 45), y fue tema de otra obra hoy perdida *(Sobre la experiencia contra los estoicos*, Lamprias, núm. 78). Sobre el contexto y naturaleza del término en el contexto de las diversas formas de percepción, cf. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, págs. 107 ss., y GLUCKER, «*Consuetudo oculorum*», págs. 108 ss., quien aduce el pasaje de Cicerón, *Lúculo* 57, para clarificar la *synḗtheia* como perfeccionamiento de la percepción vinculado al ejercicio, la práctica habitual (lat. *consuetudo)* y el arte. El sentido de *synḗtheia* en núm. 46 H.-G. *Discursos contra el uso común* se refiere a los usos lingüísticos que contravienen el uso establecido (cuestión relacionada con la virtud retórica del «helenismo», cf. DIÓG LAERC., VII 59) y es, por tanto, ajeno al debate que aquí se trata que es, como señala Glucker, estrictamente epistemológico.

[52] Sigue inmediatamente al test. 43.

favor de la experiencia y de los sentidos, quedó por debajo de sí mismo y resultó más débil este escrito que el otro. (...)[53] Con gusto oiría de los estoicos si consideran que las cuestiones megáricas tienen mas fuerza que lo que escribió en seis libros Crisipo contra la experiencia común. (...)[54] Y esos argumentos, amigo, que ridiculizas y tildas de oprobio de quienes los plantean por tener claro su defecto, ¿sigues con todo temiendo que arranquen a alguien de la comprensión, mientras que tú, que has escrito tan gran número de libros contra la experiencia cotidiana, incorporando todos tus hallazgos para superar a Arcesilao, esperabas no confundir a nadie que se tope con ellos? Pues no se sirve *(sc.* Crisipo) sin más de los argumentos contra la experiencia cotidiana, sino que, como en un pleito, se implica con cierta pasión en el sentimiento de la parte y dice con frecuencia que los otros dicen tonterías y se esfuerzan en vano[55].

17 CICERÓN, *Lúculo* 27, 87

Pero en seguida trataré de las cuestiones de la naturaleza (y precisamente para que no parezca que tú has mentido, después de haber dicho hace poco que lo iba a hacer[56]); sin embargo, para venir a cuestiones más ilustres, expondré las que conciernen al universo, que llenan los libros no sólo de los nuestros, sino de Crisipo también, del que se quejan habitualmente los estoicos, porque, tras haberse aplicado a

---

[53] El texto que omitimos aparece recogido como fr. 81 de la obra *Sobre los géneros de vida*, donde critica precisamente la práctica dialéctica de los megáricos.

[54] El texto omitido aparece como fr. 38 de la obra *Sobre el uso de la razón*.

[55] Sigue el fr. 272 del libro *Tesis físicas.*

[56] Se refiere a la afirmación de Lúculo en *Lúculo* 17, 55. Cicerón ironiza sobre la fiabilidad de las apariencias sobre las que está precisamente desarrollando la refutación de su interlocutor.

reunir todos los argumentos contra los sentidos y la evidencia, así como contra todo uso y razón, después quedó por debajo de sí mismo cuando intentó contestarlos, y de este modo Carnéades recibió de él sus armas.

18 Cicerón, *Lúculo* 24, 75

Cierto que tenía dispuestos algunos autores que os son molestos, si bien de poca monta, a Estilpón, Diodoro, Alexino[57], de quienes hay ciertos *sofismas* retorcidos y punzantes, pues así se llaman sus conclusioncillas engañosas. Pero, ¿para qué reunirlos cuando tengo a Crisipo, a quien se tiene por puntal del Pórtico de los estoicos? ¡Cuántas pruebas da en contra de los sentidos! ¡Cuántas contra todo lo que se aprueba mediante en la experiencia! —«¡Pero él mismo las refuta!»— A mi, ciertamente, no me lo parece. Mas sea que las ha refutado. Lo cierto es que no habría recopilado tantos argumentos que nos pueden inducir a error por su gran plausibilidad, si no viera que no se puede fácilmente resistirlos.

---

[57] Alexino de Élide, filósofo megárico apodado *Elenxînos* por su inclinación a la contienda (fr. 79 Döring), cf. R. Muller, «Alexinos d'Élis», A125 *DPhA* I, págs. 149-151. Encontró en Zenón de Citio uno de sus principales objetos de ataque (cf. Dióg. Laerc., II 109, Sexto Emp., *Contra los profesores* IX 108-9). La lista de las réplicas a sus ataques se conserva en la lista de los escritos de Aristón de Quios (Dióg. Laerc., VII 160, *SVF* I 333). Otros escritos de Alexino están mencionados por Euseb., *Prep. Ev.* XV 2, 4, y Aten., XV 696E-F (también, posiblemente, X 418E), mientras que se conserva un fragmento de una obra suya en Filod., *Ret.*, cols. XLIV-XLVI, v. I, págs. 79-81 y *Suppl.*, págs. 39-42 Sudhaus. Estilpón de Mégara, discípulo directo o indirecto de Euclides (cf. Dióg. Laerc., II 113), había sido maestro de Zenón; cf. Dióg. Laerc., II 120; VII 24 y Numenio, en Euseb., *Prep. Ev.* XIV 5, 11 *(SVF* I 11). Sobre Diodoro, cf., *supra,* fr. 10 y nota.

INVESTIGACIONES LÓGICAS, TREINTA Y NUEVE LIBROS (119)[58]

19 *Pap. Herc.* 307

Fr. 1, 4-15... además, sobre el «estar esto en esto» ...tal vez ... 'estar el plural en esto' ... el 'el pasado estar en el pasado'. En estos casos no se da la analogía...

Fr. 2, 1-25... 'cometer injusticia' *(adikeîn)*, el 'ser ultrajado' *(hybrízesthai)*, 'cometer injusticia contra alguien' ... 'ser ultrajado' lo cual *(se.* equivale a)... 'cometer injusticia' ... En este punto diría también ... 'sufrir injusticia' *(adikeîsthai)*, «ser ultrajado» ... lo que se predica ... algo conforme a este accidente de lo que hay en «sufrir injusticia»: que todo lo dicho previamente hay que trasladarlo también a estos casos, de modo que ... hacer un argumento general. Si se da que, si era verdadera una proposición, hay ahora un pasado de ella, también hay pasados de los pasados indefinidamente, habrá también pasados de los futuros y, por analogía, futuros de los futuros indefinidamente, y habrá futuros de los pasados...

---

[58] Es el título probablemente al que alude el test. 4 como demostración de la prolongada actividad de Crisipo. También es posible que Galeno, *Que las pasiones del alma siguen a las del cuerpo* 11, pág. 78, 5, se refiera a esta obra. Sobre el libro, cf. Bréhier, *Chrysippe,* págs. 24-29 y Steinmetz, «Stoa», pág. 588. Fue editado por primera vez por Crönert, «Die Λογικὰ ζητήματα des Chrysippos», edición que recogen esencialmente Von Arnim y Baldassarri, *Logica*, vol. II, págs. 41-65. Hülser, vol. II, págs. 811-831, tiene en cuenta los trabajos de Marrone hasta la fecha e incluye un detallado informe sobre ediciones y estudios de este papiro. Seguimos la edición de Marrone, «Le *Questione Logiche* di Crisippo», así como sus orientaciones de traducción, que añadimos entre paréntesis y son meramente tentativas. Muy poco se puede leer de la columna xv.

Fr. 3, 1-29... 'sufrir injusticia' ... del 'sufrir injusticia' ... pasivo de pasivo... y esto indefinidamente, pues cada uno de ellos da lugar a un pasivo. Otorgamos que ... hay ... respecto del caso recto hay en los pasivos algo semejante al uso de los rectos, no de los pasivos. Estamos de acuerdo ... en el hecho de que en 'cometer injusticia' hay algo pasivo, mientras que en 'sufrir injusticia' no hay ningún accidente pasivo. ... Respecto de tales predicados, tal vez las cosas que se dicen relativas implícitamente *(paremphatikôs)* no admitan el mismo argumento. En el caso de que se admita una vez el abuso, necesariamente sobreviene que se digan indefinidamente también relativas cosas que ya lo son, como las pasadas y las futuras respecto de las pasadas ...

Col. I, 15-30... a partir de estos casos se podrá proceder a aquéllos de manera plausible *(pithanôs)* diciendo que no es, en cierto modo, posible que haya plurales de plurales —a partir de los argumentos dichos en relación con los singulares— y que, sin embargo, no haya pasados de pasados, y pasivos de pasivos; ni que en esos casos sobrevenga la infinitud, y sin embargo en aquéllos, a su vez, no, y viceversa[59]. Incluso si se dijeran tales argumentos, es también posible pasar desde los otros al resto ...

---

[59] Los adjetivos «plurales», «pasados» y «pasivos» se entienden referidos, como sostiene MARRONE, «Il problema dei «singolari»», pág. 421, a «proposiciones» y «predicados», como se evidencia en la columna siguiente, con lo cual pretende demostrar que en su condición de incorporales, predicados y/o proposiciones no se ven afectados por la pluralidad, la temporalidad o la pasividad sino a costa del absurdo; cf., sin embargo, P. CRIVELLI, «The stoic analysis of tense and of plural propositions in Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* X 99», *Class. Quart.* 44 (1994), págs. 490-499. Este texto ha servido además a SEDLEY, «The negated conjunction in Stoicism», págs. 314, para ilustrar el modo de la argumentación plausible por medio de la conjunción negada, cf. test. 29 núm. 6 H.-G.

Col. II 10-26... si hay predicados pasados o bien proposiciones, también de los pasados hay pasados indefinidamente; pero en absoluto hay esto; luego tampoco hay predicados ni proposiciones pasados. Si hay predicados pasivos, también hay predicados pasivos de pasivos indefinidamente; pero en absoluto hay esto; luego tampoco lo primero. Si hay predicados plurales también hay de los plurales indefinidamente; pero en absoluto hay esto; luego tampoco lo primero ...[60].

Col. III 12-34... las representaciones son verdaderas y falsas, comprensivas y no comprensivas. Y en el pensamiento hay cosas semejantes. Pues no alcanza éste todas las cosas ni toma representaciones de ellas, ni puede aprehenderlas, y se dan en él representaciones falsas y no comprensivas, no menos de lo que se dan las comprensivas. De manera semejante ocurre lo siguiente: que en las percepciones unas cosas resultan tangibles, visibles, audibles y así en el resto de los sentidos, otras *(sc.* lo son) en conjunto. Y según el pensamiento, pero por extensión, decimos en casos semejantes ...

Col. IV 11-32... resultan semejantes diferencias no sólo en las naturalezas, sino también en las artes y usanzas de unas cosas respecto de otras en muchos modos. Además, acontece algo semejante a los sentidos en el caso de las artes. Pues ni es cierto que nada puedan ellas descubrir ni que puedan extenderse hasta cubrir totalmente el área que les es pertinente. Y hay que suponer que esto afecta no sólo a los hombres sensatos, sino también a los tontos. Y cabría aplicar lo mismo al caso de los que dijeran esto: «¿Qué ocurre

[60] Los argumentos de esta columna corresponden todos ellos al segundo indemostrable, cf. fr. 241 de *Sobre los silogismos.*

cuando dos que señalan a un tiempo digan «éste no es éste», pues, de un lado, no podrían clarificarlo ...

Col. v 10-30... que es lo mismo decir «éste es éste» que «éste es éste», por ejemplo, que es lo mismo «Dión es Teón» que «Dión es Teón», sea que lo formulemos de este modo, sea de modo determinado. Además, que se opone «Dión es Teón» a «Dión no es Teón», aunque lo formulemos en modo determinado. Así que, a propósito de estos casos y los semejantes, es difícil columbrar qué es lo dicho, e incluso a veces no nos percatamos de que decimos falsedades, siendo extensible por igual hasta los sabios. Pues no es en absoluto plausible que nada declaren semejante ni, aun declarado, lo hagan de manera infalible. Se podrán indagar casos parecidos...

Col. vi 13-35... siendo 'nuestro' y otras expresiones semejantes, acaso habrá un plural por medio de ellas, y de igual modo en los casos parecidos nos provocará cierta consideración. ¿O será plural una tal expresión cuando son los mismos quienes señalan, como en 'nuestro', pero si son distintos no? ¿O no es, tal vez, algo de este género lo que se indaga? Porque aun siendo singular 'que golpea a éstos', existe un plural semejante... como 'que golpea a éstos'... respecto de otros que son indicados con algunos... si no se nos refuta con algún otro argumento por medio de los plurales, parece que mi procedimiento aplicado a estos casos...

Col. vii 11-21... golpeamos por igual en el caso de 'que golpea a éstos' y el de 'que golpean a éste'. Pues entre las expresiones plurales principales estarán también las de 'todo' y 'nuestro' y... Del mismo modo, en los casos semejantes y, sobre todo, en tales como 'que es para mí', 'que son para mí' y 'que es para nosotros'...

Col. viii 4-34... y cuántas cosas hay en todos los casos semejantes, y de cuántas hay escrito, ... significados de las

expresiones,... También esto nos brindará ocasión de reflexión, qué cualidad tienen las expresiones 'después de que éste pensara, pensé', o 'después de que éste paseara, me senté'[61]. Pues no se trata ..., creo, de las expresiones aceptadas, como 'después de esto pensé' o 'me levanté'. Mas, dado que aquellos son igualmente aceptables, habrá que indagar respecto de qué serán sus diferencias. Los significados son los mismos a este respecto, 'a la vez que éste pensaba, pensé' y 'tras que éste pensara, pensé'. Como a uno le sigue 'pensar que este pensó' ... es falso. Como al otro no le sigue algo así ..., un significado como 'tras éste pensé', y 'después de éste, pensé', por tanto no es falso. Una proposición como 'al mismo tiempo pensar esto' y 'pensé' tal vez habría resuelto esto por sustitución, creo, ...

Col. IX 9-26... hay que decir este significado de modo que o bien deba afirmarse, o bien ser capaz de dejar entender algo como los actores: dicen las cosas y las declaran, pero no juran ni ordenan ni suplican ni preguntan ni inquieren; hasta cuándo hay que responder del mismo modo, nos brindará una pausa de reflexión según el argumento gradual; como quiera que haya que decir respecto de la respuesta, es plausible que ni siquiera exista[62]. Y lo mismo respecto de

---

[61] MARRONE, «Le *Questione Logiche* de Crisippo», pág. 891, nota 3, señala que la frase es ambigua sintácticamente y puede construirse de modo que su traducción fuera: «después pensé que éste había pensado». La segunda frase no deja lugar a la doble interpretación. Ambigüedad análoga se encuentra en la frase siguiente «después de esto pensé», traducible también como «después pensé esto».

[62] Recogido por L.-S. como 37G. El argumento aludido es claramente el sorites y la solución aludida, la del reposo o pausa que aquí llama Crisipo *epítasis*, cf., *infra*, col. XIV, frs. 377-378. Sobre la cuestión de la voz del actor, cf. G. RISPOLI, «La voce dell'attore nel mondo antico», *Acme* 49, (1996), págs. 18 ss.

decir la verdad o la falsedad cuando al mismo tiempo están diciendo tanto la verdad como la falsedad ...

Col. x 4-25... ni suplicar ni jurar será posible,... será posible al mismo tiempo cortar, ... hay que llamarlas proposiciones implicadas, ... no se debe decir que dicen lo falso. Nuestra sospecha es que no cabe de otro modo que el mismo diga la verdad al tiempo que lo falso, si no es que se desvía del significado. Otras cosas también chocan contra el argumento anterior y el de que el mismo podrá mentir y decir verdad a un tiempo. En todos estos casos se da que a veces se dicen en forma simple y otras se connota a la vez algo más ...[63]

Col. xi 5-30... dijimos que se dice la verdad o la falsedad tras eliminar... sea por decir eso a alguien, eliminado a veces nuestros movimientos. Y en general, ateniéndonos a un ámbito determinado de modo que no digamos las expresiones de manera incompleta[64] o ambigua, por ser muy útil señalar el tópico en cuestión, remitamos a él de modo inteligible una definición. En frases del tipo 'Pasea, puesto que es de día', puede que estemos hablando de dos modos, de suerte que según uno de los expresables ordenamos el conjunto 'pasear, puesto que es de día', y según el otro, que es el que más evidente es y del que más nos servimos, se ordena 'pasear' y lo demás se añade de fuera[65] ...

Col. xii 11-38... es evidente en relación con frases como 'pasea; si no, siéntate'. En efecto, todo cae bajo el imperati-

[63] La primera parte del texto parece aludir, con el final de la columna anterior al problema de la condición de los juramentos, cf. fr. 355; la segunda se refiere a la solución crisipea del Mentiroso, cf. fr. 376 y 381-383.

[64] Lección de Von Arnim. Marrone propone *anapartēménōs,* 'de manera incoherente'.

[65] Marrone traduce distribuyendo la alternativa de modo diverso. Sobre el modo de entender los estoicos las expresiones de mandato, cf. 554.

vo, pero no es en absoluto posible cambiar el predicado. De hecho, no implica un expresable como 'Éste pasea; si no, está sentado'. Hay un uso de ese tipo gracias al 'esto', por ejemplo, 'Pasea; si no haces esto, siéntate' o, por ejemplo, 'Sobre todo pasea y, si no haces esto, siéntate'. Pero 'esto' puede extenderse más y, ¡por Zeus!, sin cesar; 'y si no' *(sc.* se puede extender) de este modo: 'Sobre todo pasea, y si no, duerme', o 'Sobre todo haz esto, y si no, esto y si no, esto', y así de cualquier modo. Sin embargo, cuando decimos haber ordenado en conjunto 'pasear, y si no, estar sentado', nada muestra en absoluto que lo ordenado esté en forma de cualificado ...

Col. XIII 7-38... recibir la orden de 'no hagas'. El *(sc.* expresable) de este género 'o pasear o estar sentado' se dirá de dos modos; el uno es de tales significados por los que mostramos que algo no se ordena; el otro es del tipo: 'eso, y si no, eso'. Por tanto, ¿es eso lo que decimos o bien hay que afirmar que aquí también se da lo ordenado del modo en que una proposición del tipo 'pasea Dión; si no, está sentado' y que es un predicado plausible 'pasear; si no, estar sentado' y, si es este el caso, que es plausible que esto se ordene? Después de ese, hay también otra pausa de reflexión semejante, la de si los que ordenan así, 'toma lo que sea de estas cosas' o 'toma cualquiera de estas cosas', ordenan algo. No es posible hallar por el predicado lo que se ordena ni otra cosa semejante. E igual en el caso de que se diga de este modo: 'toma lo que quieras de estas cosas' ... Se dirá 'tomar cualquiera de estas cosas' o 'tomar'...

Col. XIV 13-25... Hay cosas que provocarán pausa de reflexión de este modo, cómo se dice un lugar revocado y encalado, y una columna empecinada, y una cola o un escudo blanqueados, y de manera afín a esas expresiones, un hombre untado o ennegrecido o, de nuevo, un manto arrugado y

sucio, y un hombre sucio. Hay que distinguir en este punto y suponer previamente ... pues algunos por naturaleza se encuentran coordinados ...

ESBOZO DEL DISCURSO ⟨ÉTICO⟩, A TEÓPORO, UN LIBRO (120; LVII)[66]

20 ESTOBEO, II 7 12

Acerca de todas las doctrinas paradójicas ya ha hablado Crisipo en muchas otras obras, de hecho en *Sobre las doctrinas,* en *Esbozo del discurso* y en muchas otras de las obras de materia específica.

DEFINICIONES, A METRODORO, POR GÉNEROS, SIETE LIBROS (126)

21 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 4, 2, pág. 250, 8-12 DE LACY

Del hecho de que no se guarda de contradecirse a sí mismo, aunque tengo aún muchísimos casos que aducir (que tal vez, si alguna vez dispongo de más tiempo, reuniré en una obra), los dejaré por el momento y sólo mencionaré los que son pertinentes para los temas que tratamos. En efecto, tras definir el deseo *(epithymía)* en el libro primero *Sobre*

[66] El suplemento en el texto del catálogo es de Von Arnim, aunque en el texto el título no presenta la precisión al tipo de discurso. El pasaje cierra la extensa sección dedicada a la ética estoica, dentro de la doxografía ética que desde Diels se atribuye por lo general a la obra de Ario Dídimo. El título *Sobre las doctrinas* no aparece citado en otro lugar como obra de Crisipo, y tampoco aparece recogido como tal título en los catálogos de Von Arnim y Hadot-Goulet. Cf. BAGUET, *De Chrysippi,* pág. 349. Para el sentido de «esbozo» *(hypographḗ),* cf. fr. 3.

las pasiones como «apetito irracional»[67], a su vez en el libro sexto de las *Definiciones por géneros* dice que el apetito es un impulso racional hacia algo que complace en la medida precisa. Lo define también así en *Sobre el impulso*[68].

SOBRE LOS PROVERBIOS, A ZENÓDOTO, DOS LIBROS (138; XLV)[69]

22 DIÓGENES LAERCIO, VII 1

Era seco de carnes *(sc.* Zenón), estirado, de tez oscura, por lo que alguien le llamó «sarmiento egipcio», como dice Crisipo en el libro primero de *Sobre los proverbios*[70].

23 ESCOLIOS a PÍNDARO, *Ístmicas* II 17, vol. III, pág. 215 DRACHMANN

Dinero, dinero es el hombre. Los hay quienes lo adscriben a los proverbios, pero es un dicho (*apóphthegma*) de Aristodemo, como dice Crisipo en *Sobre los proverbios*.

---

[67] Traducimos por «apetito» el término gr. *órexis;* para la obra *Sobre las pasiones*, cf. fr. 172 y la nota al título.

[68] Cf. también el fr. 168.

[69] Sobre esta obra de Crisipo, cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 246-250, K. RUPPRECHT, «Paroimiographoi», *RE* XVII.2 (1949), 1735-1778, esp. 1738-1740, STEINMETZ, «Stoa», pág. 588 y J. F. KINSTRAND, «The Greek Concept of Proverb», *Eranos* 76 (1978), 71-87, esp. 76 s. LLOYD–PARSONS atribuyen a esta obra los fragmentos *SH* 336 y 337; cf. fr. 63 de *Sobre lo honesto y el placer.* Crisipo (cf. fr. 23) distinguía con Teofrasto entre el proverbio *(paroimía)* y la sentencia *(apóphthegma),* atribuible a una persona concreta (cf. fr. 132 WIMMER). Lo importante para el estoico está en la fijación en el lenguaje común de determinadas expresiones figuradas y la explicación de este hecho. Sus intereses eran esencialmente retóricos y lingüísticos, más que histórico-culturales (como en el Perípato, cf. ARISTÓT., *Sobre la filosofía* fr. 8 ROSS), aunque por los frs. 25 y 27, en los que Crisipo corrige la expresión establecida, no se excluye la intención pedagógica.

[70] Cf. DEMET., *Sobre el estilo* 172.

24 DIOGENIANO, I 62, pág. 10 LEUT.-SCHN.

Cabra de Esciro: Crisipo dice que el proverbio se aplica a quienes arruinan los favores, porque la cabra a menudo derriba las vasijas[71].

25 FOCIO, *s.v.* «Al modo de la cabra», A 531

Se dice «al modo de la cabra, desenterré para mí un cuchillo». Se dice también el refrán de otra manera: «la cabra al cuchillo», como Crisipo y Clearco[72]. Se dice de los que se se procuran males a sí mismos. Como la cabra que escardando encuentra el cuchillo con el que es sacrificada.

26 ZENOBIO, I 77

Ten esto por fama de lo que ha de venir. Se dice este proverbio a propósito de las cosas divinas que anuncian con un rumor lo que ha de ocurrir. Crisipo lo cambia y dice sólo «Ten esto por fama». También cambió aquel que dice «Donde el temor, allí el recato».

27 ZENOBIO, III 5

Próspera es Corinto, pero yo, de Tenea. Tenea es una aldea cercana a Corinto muy fértil. Se dice entonces por los de la aldea, que reconocen que Corinto es próspera, pero prefieren quedarse su aldea más modesta. Lo cita Crisipo.

28 ZENOBIO, V 32

No navegarás de noche: De los que hacen algo sin precisión. La noche es más precisa para los que hacen la travesía por las señales de los astros. Crisipo quita la negación «no» y dijo «navegarás de noche».

---

[71] Recogido también por ZENOBIO, II 18, 1 LEUT.-SCHN.

[72] Fr. 63 WEHRLI.

29 Ps. Plutarco, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I 3

Retroceder. Esto Crisipo lo aplica a las cosas que van de mal en peor, porque van siempre hacia atrás. Sófocles también usa el término[73].

30 Zenobio, III 40[74]

Aumenta la mano del almirez. De las cosas que no aumentan dice Crisipo, y también se dice el proverbio de las cosas que permanecen pequeñas. Pues la mano del almirez es pequeña y redonda.

31 Plutarco, *Vida de Arato* 1, 1

Hay, Polícrates, un proverbio antiguo que por temor, creo, a la impiedad que contenía, Crisipo el filósofo lo usaba no como era, sino como a él le parecía que estaba mejor:

¿Quien alabará a un padre sino hijos dichosos?

Dionisodoro de Trecén[75] lo refuta y le contrapone a su vez su verdadera forma, que es como sigue:

¿Quién alabará a un padre si no hijos desgraciados?

32 Suda, *s.v.* «Cércopes», K 1405, vol. II, pág. 100 Adler

El proverbio «mover la cola», que Crisipo dice que se ha tomado de los animales que mueven la cola[76].

---

[73] Fr. 406 Radt de la tragedia *Meleagro*.

[74] El mismo refrán, sin referencia a Crisipo, en Apostolio, VI 31 Leut.-Schn.

[75] Filólogo de la escuela de Aristarco, que dedicó sus estudios a Homero y los trágicos. Por este texto y por Hesiquio, *s.v.* «Arte de Glauco», Γ 616, sabemos de su interés en los proverbios, cf. Rupprecht, «Paroimiographoi», 1746 s. En su versión «correcta», el refrán está recogido por Diogeniano, VII 46, Apostolio, XVI 60, y Focio, *Léxico*, pág 591.

[76] La cita de Crisipo cierra la entrada de la *Suda* que relata dos versiones del mito de los Cércopes, dos hermanos que se dedicaban al bandidaje

SOBRE LA RAZÓN, DOS LIBROS (148; XXXIV)

33 DIÓGENES LAERCIO, VII 39

Dicen que el discurso filosófico tiene tres partes: la física, la ética y la lógica. Zenón fue el primero en hacer esta división en el tratado *Sobre la razón* y Crisipo en el libro primero del tratado *Sobre la razón* y en el libro primero de *Sobre la física*[77]. Apolodoro, llamado «Efilo»[78], en el libro primero de su *Introducción a las doctrinas*, Eudromo en sus *Elementos de ética*, Diógenes de Babilonia y Posidonio[79]. Estas partes las llama Apolodoro «lugares» *(tópoi),* mas Crisipo y Eudromo las llaman «especies» *(eídē),* otros, «géneros» *(génē).*

34 DIÓGENES LAERCIO, VII 54

Dicen que el criterio de la verdad es la representación comprensiva *(phantasía katalēptikḗ),* es decir, la provenien-

---

y que fueron capturados por Heracles, a quien habían intentado robar y del que su madre ya los había advertido con una suerte de enigma. En la primera versión se les da el nombre de Pásalo y Acmon ('clavo' y 'yunque'), y la madre es Memnonis. La *Suda* refiere también, siguiendo la autoridad de Xenágoras, su transformación en monos y que las islas Pitecusas recibieron de ellos su nombre. Se añade otra versión que les da el nombre de Candulo y Atlas, hijos de Tía y Océano, castigados por su impiedad.

[77] Se refiere probablemente al libro conocido como *Física,* cf. fr. 259.

[78] Se trata de Apolodoro de Seleucia, sobre el cual cf. test. 29 y nota 92. El texto es dudoso en este punto y Long ha incorporado la conjetura de Aldobrandi, quien restituía aquí, a partir de un pasaje de CIC., *Sobre la nat. de los dioses* I 93, el nombre de «Silo».

[79] Sobre EUDROMO (fr. 1, *SVF* III, pág. 268), de quien sólo se conoce lo que transmite DIÓG. LAERC., VII 39-40, cf. R. GOULET, «Eudromos», E 103, *DPhA* III, pág. 304. DIÓGENES DE BABILONIA, fr. 16 *(SVF* III, pág. 212). POSIDONIO, fr. 87 E.-K.

te de algo existente *(hypárchon)*, como dice Crisipo en el libro segundo de su *Física*, así como Antípatro y Apolodoro[80]. En efecto, Boeto admite más criterios: el intelecto *(noûs)*, la sensación *(aísthēsis)*, el apetito *(órexis)* y la ciencia *(epistḗmē)*[81]. Pero Crisipo, en contradicción consigo mismo[82], dice en el primer libro del *Sobre la razón* que son criterios la sensación y la prenoción *(prólēpsis)*.

35 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 3, 1-7, págs. 304, 33-306, 23 DE LACY

Tal vez nos quieras recordar lo que escribiste en *Sobre la razón*, cuando explicabas, entre otras cosas, que «el alma es una reunión de nociones *(énnoiai)* y prenociones *(prolḗpseis)*»[83]. Ahora bien, si piensas que cada una de las nociones 2

---

[80] ANTÍPATRO, fr. 3 *(SVF* III, pág. 244).

[81] BOETO, fr. 1 *(SVF* III, pág. 265). Sobre éste discípulo de Crisipo, que aparece citado también en los frs. 28 y 149, cf. R. GOULET, «Boéthos de Sidon» B 47, *DPhA* II, págs. 123-125. En vez de «apetito» *(órexis)*, Markovich corrige en «prenoción» *prólepsis*, mientras que H. TARRANT, «Peripatetic and Stoic epistemology in Boethos and Antiochus», *Apeiron* 20 (1987), 17-37, propone, *prósdexis*.

[82] El texto presenta *autón* que Von Arnim corrigió en *hautón*, para salvar la incompatibilidad temporal que supondría que Crisipo refutara a alguien posterior a él, y L.-S. aceptan sus razones. Hülser, sin embargo, piensa que se debe mantener el texto original, pues entiende que la fuente del pasaje plantea las diferencias doctrinales, sin atención a consideraciones históricas. Cf. *Suda, s.v.* «Sobre la prenoción», (Π 2495) *(FDS* 343): «Crisipo en el libro doce de la *Física* dice que hay dos criterios, la sensación, el conocimiento y la prenoción. La prenoción es la noción natural de lo universal».

[83] La cuestión de la formación de las nociones generales y los conceptos, sobre todo los que conciernen a la moral, es uno de los puntos más debatidos de las doctrinas gnoseológicas y éticas del estoicismo. Las formulaciones generales más detalladas se leen en AECIO, IV 11, 1-4 *ap.* Ps. PLUT., *Máximas de filósofos* 900B-D *(SVF* II 83), donde se distingue entre las nociones naturalmente adquiridas *(ennoíai* o *prolḗpseis)* y las que lo

y las prenociones son partes del alma, cometes dos errores.
Primero, deberías decir no que son partes del alma, sino de
3 la razón, como escribes en tu tratado *Sobre la razón*. No son
lo mismo, ciertamente, el alma y la razón, sobre todo cuan-
do en el pasaje anterior has demostrado que la razón es una
de las partes que constituyen el alma; ahora bien, no puede
4 ser lo mismo el alma y lo que la constituye. En segundo lu-
gar, aunque se dejara sin refutar este pasaje, hay que decir
que las nociones y las prenociones no son partes del alma,
5 sino un cierto tipo de actividades. Pues nada se compone de
sus propias actividades: ni el ojo, ni el oído, ni la mano, ni la
pierna, ni ningún otro miembro. Sino que son actividades
del ojo el distinguir cada uno de los colores (blanco, negro,
amarillo, gris, y todo los demás) como de los oídos los soni-
dos (agudo, grave, alto, bajo, suave, brusco), pero no son es-
6 tas las partes ni del oído ni del ojo. Sabes bien tú, creo yo,
que hay una membrana dura y otra en forma de uva, y el lí-
quido cristalino y el hialoide, junto con las demás partes del
ojo, así como del oído, los huesos, cartílagos, nervios,
7 membranas y demás, Por tanto, tampoco confundas respecto
del alma las partes con las actividades: las nociones y las
prenociones son actividades, ⟨las partes⟩ del alma, como tú
mismo nos enseñas por otros argumentos, son el hálito
(pneûma) auditivo, el visual, junto con el fonador, el genési-

---

son «artificialmente» *technikôs,* para las que se reserva el término *énnoia.* La condición natural de la *prólēpsis* se lee sumariamente en Dióg. Laerc., VII 54 *(supra,* fr. 34), y su origen epicúreo (cf. Dióg. Laerc., X 31) ha sido estudiado por Goldschmidt, «Remarques sur l'origine épicurienne de la 'prénotion'», en Brunschwig, *Logique,* págs. 154-169. Sobre la naturaleza de las nociones en el primer estoicismo, cf. Sandbach, «*Ennoia* and *prolēpsis*», en Long, págs. 22-37. La discusión más reciente acerca de su naturaleza «innata» es la de M. Jackson-MacCabe, «The Stoic Theory of implanted preconceptions», *Phronesis* 49 (2004), 322-347, quien revisa críticamente las posiciones de Sandbach.

co y, por delante de todos, la parte directora, en la cual, dices, se constituye la razón, que es fundamentalmente la parte del alma donde nace su fealdad y la belleza. Así pues este aliento tiene dos partes, elementos o constituciones, mezcladas completamente entre sí, lo frío y lo caliente o, por si se les quiere dar otros nombres a partir de sus sustancias, el aire y el fuego. Con todo recibe también una determinada humedad de los cuerpos en los que reside.

SOBRE EL USO DE LA RAZÓN, A LEPTINES, UN LIBRO (149; XXXV)[84]

36 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 9, 1035D-F

Por tanto, el discurso físico se sitúa al mismo tiempo «adelante y atrás»[85] de los temas éticos, según Crisipo[86]. Pero es más, la inversión del orden es una completa confusión, puesto que hay que situar aquél *(sc.* el discurso físico) después de lo que no se puede comprender sin su concurso. Por ende, es evidente la contradicción del que, por un lado, establece que el discurso físico es el principio del que trata los bienes y los males y, por otro, determina que debe enseñarse no antes, sino después de ellos. Y si alguien objeta que Crisipo tiene escrito en *Sobre el uso de la razón* que aquel que toma como inicio la lógica no debe apartarse en absoluto de los demás temas, sino que debe abordarlos conforme a sus fuerzas, dirá la verdad, pero confirmará mi acusación. Se contradice a sí mismo, en efecto, cuando deter mina en unos sitios que el discurso sobre los dioses ha de abordarse al final y en último lugar (y es por ello que se le

---

[84] Traducimos *lógos* por «razón», aunque también cabría traducir «discurso», como hace Cherniss.

[85] *Il.* I 343.

[86] Cf., sobre las diversas propuestas en este sentido, Introducción, págs. 51-54.

llama «iniciaciones»)[87], y dice en otros lo contrario, que hay que participar de él ya desde los comienzos. En efecto, nada queda de la ordenación si hay que dedicarse a todo en todos los estudios, Pero lo más importante es que, aún poniendo como principio del discurso sobre los bienes y los males el de los dioses, no hace que se empiece por éste y se proceda a tomar el ético, sino que, mientras reciben aquél, vayan participando de éste en la medida de lo posible y después ir pasando de aquél a éste, aunque sin éste no hay principio en absoluto ni acceso a aquéllos.

37 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1037B

Y en *Sobre el uso de la razón*, después de decir que no hay que usar la fuerza del discurso para aquello que no conviene, como tampoco las armas, añade lo siguiente: «Hay que hacer uso de él para el hallazgo de las verdades y para ejercitarse en ellas, pero no en sentidos contrarios, aunque son muchos los que lo hacen». Con lo de «muchos» se refiere tal vez a los que suspenden el juicio.

38 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036F[88]

¿O es que hay que averiguarlo del propio Crisipo? Atiende a lo que escribe sobre el argumento megárico en

---

[87] Esta posición última *(teleutaîos)* de la teología la relacionaba Crisipo etimológicamente con su dignidad de iniciaciones o misterios *(teletḗ)*, cf. también fr. 80 y Plut., *Isis y Osiris* 382D-E. La relación entre filosofía y ritos mistéricos ya aparece en Platón, *Fedro* 249c y 250b, aunque el juego etimológico se hace con el sentido de *téleos* «perfecto». Para respetar este sentido Cherniss propone traducir el término por «confirmation». De la traducción al español por «iniciaciones» resulta una inversión del sentido etimológico pretendido por Crisipo, pero también se hace justicia al hecho de que la teología es un 'inicio' *(archḗ)*.

[88] Para el contexto de este fragmento, cf. fr. 81, donde se mencionan las «cuestiones megáricas» *(Megarikà erōtḗmata)*, y fr. 16. Sobre la crítica

Sobre el uso de la razón: «Algo así ocurre a propósito de la doctrina de Estilpón y Menedemo. Pues si bien han gozado de una grandísima fama de sabiduría, ahora sus razonamientos ha caído en el oprobio, por ser bastante burdos los unos, y los otros sofismas evidentes».

SOBRE LA DIALÉCTICA, A ARISTOCREONTE, CUATRO LIBROS (151; VIII)

39 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 24, 1045F-1046B

En el libro tercero de la *Dialéctica*, tras señalar que Platón trató seriamente de la dialéctica, como también Aristóteles y sus sucesores hasta Polemón y Estratón[89], y sobre todo Sócrates, y añadir que cualquiera estaría dispuesto a equivocarse en su compañía[90], tal es su número y calidad, dice literalmente: «Si hubieran tratado de estos asuntos de manera marginal, tal vez se podría despreciar esta materia, pero habiendo hablado ellos con tanto celo, convencidos de que se trata de las mayores y más necesarias facultades, no es plausible que gente a las que tenemos en semejante consideración hayan desbarrado hasta tal punto y de manera tan ra-

---

de Crisipo a la escuela de Mégara, cf. ALESSE, *Stoa*, págs. 67-70. Sobre Estilpón, cf. fr. 18 y nota. Menedemo de Eretria fue discípulo de Estilpón y Fedón, cf. DIÓG. LAERC., II 125-126 y R. GOULET, «Ménédème d'Érétrie», M 116, *DPhA* IV, págs. 443-454.

[89] Polemón de Atenas sucedió a Jenócrates como escolarca de la Academia en el 315/314, mientras que Estratón de Lámpsaco sucedió a Teofrasto al frente del Liceo hacia el 288. Ambos autores son de gran importancia para el contexto filosófico en el que surge el estoicismo, cf. nota 170.

[90] Significativa inversión del famoso adagio *amicus Plato*, cf. ARISTÓT., *Ét. Nic.*, I, 1096a14-17.

dical». ¿Por qué entonces tú —se podría objetar— no vas a dejar jamás de disputar con tales y tantos hombres ni de intentar refutarlos, según tú crees, por haber errado en los *asuntos más fundamentales e importantes*? *Pues no es el caso* que hayan escrito con dedicación sobre la dialéctica y que lo hayan hecho marginalmente ni en broma sobre el principio y el fin, los dioses y la justicia, temas sobre los que tienes su discurso por ciego y contradictorio, así como viciado por mil otros yerros[91].

SOBRE LA RETÓRICA, A DIOSCÓRIDES, CUATRO LIBROS (153; L)[92]

40 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 28, 1047A-B

Define la retórica como arte del ornato y la disposición[93] del discurso continuo[94]. En el libro primero escribe además lo siguiente: «Creo que no sólo hay que cultivar el ornato liberal y sencillo, ⟨sino que⟩, además, en el discurso, también la acción apropiada en lo que concierne a la tensión adecua-

---

[91] Plutarco parodia aquí el esquema de la conjunción negada, tan usado por Crisipo, cf. test. 29, nota 99.

[92] Von Arnim considera que Cicerón no se refiere a esta obra en el fr. 384, donde atribuye a Crisipo y Cleantes sendas artes retóricas. Como en en *Protrépticos*, hay que diferenciar la redacción de un arte retórica y los libros sobre ese arte. Cf. BAGUET, *De Chrysippo*, págs. 234-236.

[93] «Ornato» y «orden» traducen respectivamente *kósmos* y *táxis*, cf. FILOD., *Ret.*, vol. II, pág, 274, 7-9 SUDHAUS. Sin embargo el término *kósmos* no figura en ninguna otra version de la retórica estoica, y permite varias traducciones, según se entienda que está referido al ornato o a la disposición, cf. BABUT, págs. 246-248.

[94] Texto de Cherniss, según propuesta de Wyttenbach. La retórica trata, en efecto, del discurso seguido *(en diexódōi)* frente a la dialéctica, que trata del discurso por preguntas y respuestas, cf. DIÓG. LAERC., VII 42 *(SVF* II 48), SEXTO EMP. *Contra los profesores* II 6 *(SVF* II 294) y SÉN., *Epíst.* 89, 17.

da de la voz y los gestos de la cara y las manos»[95]. Y, tras mostrarse tan exigente en el discurso en este pasaje, de nuevo en el mismo libro al mencionar el encuentro de vocales dice que no sólo hay que despreocpuparse de eso y atenernos a algo mejor, sino también de ciertas clases de oscuridad, de elisiones y hasta de solecismos, ¡por Zeus!, de los que otros, no pocos, se avergonzarían.

41 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 5, 1034 B

Pero de nuevo Crisipo, en *Sobre la retórica*, aun escribiendo que el sabio hablará en público y participará en política como si pensara que la riqueza, la fama y la salud fueran un bien, reconoce que sus argumentos serán difíciles de seguir y poco convincentes, y que sus opiniones serán incoherentes con sus costumbres y acciones.

SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE LAS VIRTUDES, A DIODORO, CUATRO LIBROS (156; IV)

SOBRE QUE LAS VIRTUDES SON CUALIFICADOS, UN LIBRO (157 V)[96]

42 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* VII 2, 2-17, págs. 434, 30-436, 30 DE LACY

Aristón, convencido de que es una sola la facultad del alma por la que razonamos, determina también que es una sola la virtud del alma: la ciencia de los bienes y los males.

---

[95] Sobre la *hypókrisis* como parte de la retórica según los estoicos, cf. DIÓG, LAERC., VII 43 *(SVF* II 295) y fr. 577.

[96] Cf. fr. 193 de *Sobre las pasiones.* Se entiende generalmente que ambos libros estaban dirigidos contra las ideas éticas de Aristón de Quíos.

3 Y así, cuando hay que escoger los bienes y huir los males, llama a esa ciencia «temperancia» *(sōphrosýnē)*, cuando hay que obrar los bienes y no obrar los males, «prudencia» *(phrónesis)*, «valor» *(andreía),* cuando es afrontar unos y huir otros y, cuando se trata de dar a cada cual según su valía, «justicia» *(dikaiosýnē)*. En una palabra, cuando el alma conoce el bien y el mal, aparte del obrar, tenemos la sabiduría y la ciencia, pero cuando se llega a las acciones cotidianas, entonces toma los diversos nombres que hemos citado y
4 se llama prudencia, temperancia, justicia y valor. Ésta es, pues, la opinión de Aristón sobre las virtudes del alma[97]. Ahora bien, no sé por qué Crisipo intenta refutar a un hombre que no hace más que observar cuidadosa y exactamente
5 una posición que él mismo comparte. En efecto, si conocié-

En el primero (cf., *infra,* fr. 533 y 534), Crisipo contestaba la ideas de Aristón sobre la unidad de la virtud; en el segundo, que las virtudes sean del orden de la disposiciones relativas *(pròs ti pōs échon),* que era al parecer ya la posición de Zenón y CLEANTES *(SVF* I 563), aunque es difícil que usaran esa terminología. Crisipo, quien también pretendía ser fiel a Zenón, las asignaba a la categoría de los cualificados *(poiá)*. Otros estoicos asignaban las virtudes a la categoría de la disposición *(pōs échon),* cf. SÉN., *Epíst.* 103 2, 7 y 11; SEXTO EMP., *Contra los profesores* XI 23 *(SVF* III 75); cf. RIST, *Estoicismo*, pág. 180. Sobre la posición al respecto de Aristón de Quíos, cf. IOPPOLO, *Aristone*, págs. 222 y ss. y MENN, «The Stoic Theory of Categories», págs. 234-241, quien postula una evolución en la doctrina crisipea no sólo respecto de los maestros, sino de sus propias ideas entre el libro contra Aristón, cercano aún a Cleantes, y el posterior contra Diodoro (cf. PLATÓN, *Prot.* 329c). En el primero, Crisipo propone que las virtudes son «cualificados», si bien entonces entendía por tales todas las cualificaciones que no fueran puramente relacionales (incluyendo la segunda y tercera categoría); en la otra obra, para solventar los problemas que suscita tal comprensión de las virtudes, se llega a la distinción entre dos categorías y a la doctrina de las virtudes como *pōs échon* de la parte directora.

[97] Recogida como *SVF* I 374.

ramos y obráramos todo correctamente, nuestra vida se conduciría conforme a la ciencia; pero, dado que nuestro conocimiento es incorrecto y falso y obramos llevados de la ignorancia, como pretende Crisipo mismo, por eso precisamente debería haber una sola virtud, la ciencia, e igualmente un solo vicio, que podría ser llamado bien ignorancia, bien desconocimiento. En efecto, si alguien teme la muerte, la 6
pobreza o la enfermedad como si de males se tratara, cuando debería afrontarlos con ánimo, pues son indiferentes, sostienen que es por falta de ciencia, por ignorar la verdad, como dirían Aristón y Crisipo, y que su alma es presa del vicio que llaman «cobardía», al que se opone, dicen ellos mismos, la virtud del valor, que es la ciencia de lo que se debe afrontar y lo que no, es decir, del bien y del mal verdaderos, evidentemente los no adquiridos por falsa opinión, como la salud y la riqueza, la enfermedad y la pobreza. En efecto, éstos, dicen, no son un bien ni un mal, sino todos indiferentes. Pues bien, si alguien, creyendo que algo placentero es 7
un bien y algo molesto, un mal, escoge en esa opinión una cosa y evita la otra, ignora la esencia del bien y es por ello un intemperante. Efectivamente, en todas nuestras acciones 8
escogemos aquello que se nos presenta como un bien y evitamos lo que se nos presenta como un mal, pues tenemos por naturaleza esos impulsos hacia uno y otro, pero la filosofía nos enseña de verdad lo que es el bien y lo que es el mal y nos hace infalibles.

Pero no sé cómo Crisipo, como si de un profano en lógi- 9
ca se tratara, atiende a la diferencia de las expresiones y no a las cosas mismas, convencido de que cada expresión se refiere a algo diferente: 'lo que debe escogerse', 'lo que debe hacerse' y 'lo que debe afrontarse', 'el bien'. Pero no se tra- 10
ta de cosas diferentes, sino de lo mismo en todas las expresiones, lo que se pone en evidencia a partir de la expresión

'bien', que es, en efecto, solamente lo que alguien escogería, haría o afrontaría, al igual que 'mal', que es lo que nadie
11 escogería ni haría ni afrontaría. En consecuencia, es como quien dice que tenemos ojos, y no dice otra cosa sino que el que dice que tenemos 'visiones' y 'ojos', y lo mismo que si alguien descartara esas palabras y dijera que tenemos una 'parte visual' o una 'parte observadora' o un 'órgano observador'. Asimismo ocurre con el que dice que tenemos ciencia de las cosas buenas y malas, que no dice otra cosa que el que dice que tenemos ciencia de lo que debemos escoger y lo que no debemos escoger, de lo que debemos hacer y lo que no debemos hacer o de lo que debemos afrontar y lo que
12 no debemos afrontar. Así pues, con todas estas expresiones se está significando el bien y el mal, según el propio Crisipo, si es que es el bien en sí solamente 'lo que se debe escoger', 'lo que se debe hacer', 'lo que se debe afrontar'. De tal modo, la ciencia del bien, puesta a prueba en diferentes materias y acciones, toma diversos nombres, cada uno de los cuales se constituye en la relación *(en tôi pròs ti)* respecto de la materia o la acción. Así pues, del modo en que Platón, encierra el argumento sobre las partes que tenemos en el alma en un breve argumento científico en el libro cuarto de la *República*[98], del mismo modo nos enseña a continuación
14 sobre sus virtudes de manera breve. Y en el *Laques* escribió: «Si alguien piensa que las virtudes son ciencias, la virtud no sería muchas, sino un único conocimiento de las cosas bue-
15 nas y malas»[99]. Por tanto, ni Platón ni yo mismo somos responsables de la prolijidad, como tampoco Aristón, sino el que despliega largos argumentos que tienen por principio premisas dialécticas sólo, no científicas, y ni siquiera tales,

[98] Galeno se refiere probablemente a *Rep.* IV 436a-441c.

[99] Cita no literal de *Laques* 199c4-e4.

sino retóricas y sofísticas[100]. Ya ha sido demostrado esto por 16
mi en el segundo libro de esta obra, donde señalé la diferen-
tes clases de premisas, algo que ya no concierne la presente
indagación[101]. Por tanto, también en los libros de su tratado 17
Sobre la diferencia entre las virtudes, Crisipo, apartándose
de premisas científicas y demostrativas, vaga errante por los
tres géneros restantes, aunque en la obra *Que las virtudes
son cualidades* se atiene más a las argumentaciones científi-
cas, que refutan, en efecto, el discurso de Aristón, aun sin
ser, por ello, adecuadas a su propia posición.

43 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* VII 1, 8-16, págs. 430, 7- 432, 16 DE LACY

Nos habíamos extendido no sólo refutando lo dicho por 8
aquellos acerca de la parte directora del alma, sino también
lo escrito por Crisipo sobre las pasiones del alma, expuesto
tanto en los tres libros teóricos como en el *Terapéutico,* de-
mostrando además que se contradice[102]. Habíamos mencio- 9
nado también los escritos de Posidonio donde defiende la
antigua doctrina y ataca lo erróneamente dicho por Crisipo
sobre las pasiones del alma y las diferencias entre las virtu-
des. Pues, así como quedan eliminadas las pasiones del alma
si sólo hay parte racional del alma, sin que la haya desidera-
tiva ni impulsiva, así también todas las virtudes con excep-
ción de la prudencia. Ahora bien, en este punto, si alguien 10
quisiera revisar con argumentos lo escrito por Crisipo en los
cuatro libros del tratado *Sobre las diferencias entre las vir-*

[100] Sobre estas distinciones entre clases de premisas en Galeno y su función en el análisis de las doctrinas de Crisipo, cf. fr. 284 y nota.

[101] Referencia a *Sobre las doctr. de Hip. y Plat.* II 3-4.

[102] Cf., *infra,* fr. 171 y nota.

tudes, cotejando cuidadosamente cuanto dice con aquel otro
libro en el que, en polémica con Aristón, demuestra que las
virtudes son cualidades, necesitaría no uno ni dos, sino tres
11 y cuatro libros. En lo que a esto respecta, hay un breve ar-
gumento científico que refuta a Crisipo, quien no respeta la
12 verdad y habla demasiado, pero, ciertamente, aquellos que
no tienen una formación en el método demostrativo e igno-
ran por completo lo que es, al atender solo a la extensión y
prolijidad de los libros escritos por Crisipo, creen que todos
son verdad. Y, efectivamente, muchas verdades se encuen-
tran en ese libro, sobre todo en aquél donde explica que las
13 virtudes son cualidades, pero suponer que sólo hay una fa-
cultad en el alma, que es la llamada racional y crítica *(logikè*
te kaì kritiké), y suprimir la desiderativa *(epithymetiké)* y la
irascible *(thymoeidê)*, cosa que hizo Crisipo, contradice lo
dicho en aquel otro libro, y es algo que cualquiera podría
14 reprocharle. Pero nadie podría reprocharle, en cambio, el
haber refutado acertadamente la escuela de Aristón con sus
escritos, pues este hombre piensa que la virtud es sólo una,
y que toma diversos nombres de acuerdo con la relación
15 respecto de algo. Pues bien, Crisipo demuestra que la multi-
tud de virtudes y de vicios no dependen de la relación res-
pecto a algo, sino que están sus propias esencias que cam-
bian según cualidades, como pretendía el argumento de los
Antiguos. Esto es lo mismo que, cambiándolo un poco, dice
Crisipo con otras palabras en su tratado *Que las virtudes son*
cualidades, cuyas argumentaciones, sin embargo, no se avie-
nen con situar en el alma sólo a la parte racional eliminando
16 la pasional. Y ahora, ¿cómo puedo yo ser culpable de alar-
gar el discurso, si se me fuerza a demostrar que Crisipo re-
futa con razón la opinión de Aristón, si bien valiéndose de
argumentos incompatibles con su propia doctrina?

SOBRE LAS VIRTUDES, A POLIS, DOS LIBROS (158; III)

44 DIÓGENES LAERCIO, VII 127

Los estoicos dicen que, en relación a la felicidad, la virtud es suficiente por sí misma, como lo afirman Zenón[103], Crisipo en el primer libro de su obra *Acerca de las virtudes* y Hecatón en el segundo libro de *Acerca de los bienes*[104]. Pues si, como dice[105], la magnanimidad, que es una parte de la virtud, es suficiente para elevar a alguien por encima de todo, así también la virtud será suficiente para alcanzar la felicidad, por despreciar lo que parece molesto.

45 DIÓGENES LAERCIO, VII 125-126

Dicen que las virtudes están relacionadas unas con otras, y que quien tiene una las tiene todas. Las virtudes tienen todas los mismos principios, como afirma Crisipo en el primer libro de su obra *Acerca de las virtudes,* Apolodoro en la *Física según los Antiguos*[106] y Hecatón en el tercer libro de *Acerca de las virtudes*[107]. El hombre virtuoso tiene, en efecto, el conocimiento teórico y práctico de lo que debe hacer, y lo que se debe hacer es lo que debe elegir, y también en lo

[103] *SVF* I 167.

[104] La referencia a Hecatón de Rodas está recogida como fr. 3 GOMOLL. Sobre Hecatón, cf. test. 1, nota 10.

[105] No es claro a cuál de los tres filósofos mencionados hay que referir el verbo.

[106] El título de la obra de Apolodoro permite otras traducciones, como *Física según la escuela antigua* (Gigante). Seguimos la sugerencia de Goulet, quien apunta el paralelo de la obra de Crisipo *Sobre los antiguos físicos,* núm. 209 H.-G.

[107] Fr. 7 GOMOLL.

que debe ser firme, a lo que debe distribuir y en lo que debe perseverar. De modo que si alguien hace las cosas con discernimiento, firmeza, equidad y perseverancia, es al mismo tiempo prudente, valeroso, justo y temperante. Dicen que cada una de las virtudes tiene su suma en un capítulo específico, por ejemplo, el valor tiene que ver con lo que hay que soportar y la prudencia con lo que hay que hacer y lo que no, y con lo que no es ni lo uno ni lo otro, y que, de manera semejante, las demás virtudes se aplican a su ámbito propio[108]. Y acompañan a la prudencia el buen juicio y la sagacidad, a la templanza, la compostura y la decencia, a la justicia, la imparcialidad y la benevolencia, al valor la inmutabilidad y el vigor.

46 Plutarco, *Sobre la nobleza* 12-16[109]

Crisipo, en su tratado Acerca de las virtudes, define la nobleza como «raspadura y escoria de la igualdad» y no hace diferencia acerca del padre del que uno desciende, si es noble o no. (...)

De nuevo recurro a Crisipo, quien, al referirse a la nobleza, escribe lo dicho por el más inteligente de los poetas:

Al que yo o cualquier otro de los aqueos encadenado llevo...[110]

(...) E insulta de nuevo diciendo que es el mismo poeta el que pone de manifiesto el mal obrar de los nobles, cuando Hefesto sorprende a Ares y Afrodita en adulterio:

---

[108] Cf. Estob., II 63, 6 (*SVF* III 590).

[109] Esta obra ha sido considerada generalmente una falsificación tardía, por lo que las ediciones modernas no suelen incluirlas, cf. F. Sandbach, *Plutarch's Moralia*, vol. XV, Cambridge-Mass., 1987, págs. 405-406. Hay que recurrir al vol. VII de la edición de G. Bernardakis, Leipzig, 1886, págs. 195-281. Cf. Tieleman, *Galen und Chrysippus*, págs. 230-232.

[110] *Il.* II 231.

¡Como que a mí, que soy cojo, la hija de Zeus Afrodita siempre me desprecia, y prefiere a Ares odioso[111]*!*

(...) Si no rechazáis la Estoa, cuyos miembros andan diciendo que todos los errores son iguales, ¿por qué examináis con tanto esmero los de los nobles? Decís que abusar de una hija no es diferente en un hombre del pueblo que en un rey, pero mucho denigráis igualmente la vanidad de los nobles, su orgullo, sus amores, sus relaciones ilícitas, su crueldad, diciendo que están ansiosos por contender, que se olvidan de los beneficios recibidos, pero, cuando se sienten agraviados, son los más crueles en la venganza. Pero, puesto que Crisipo, sirviéndose de su amado Eurípides, renueva su lucha contra nosotros, vamos, mostremos lo que aquel mensajero de la nobleza dice de ella[112].

SOBRE LO HONESTO Y EL PLACER, A ARISTOCREONTE, DIEZ LIBROS (159; XXVIII)[113]

47 Aulo Gelio, *Noches Áticas* XIV 4

¡Por Hércules! Con mucha dignidad y decoro Crisipo, en el primero de los libros que escribió *Sobre lo honesto y el placer,* pinta la boca, los ojos y el rostro de la Justicia con el color de austeras y venerandas palabras. Representa así la imagen de la Justicia, y dice que los pintores y los rétores

---

[111] *Od.* VIII 306-307.

[112] Siguen abundantes citas de Eurípides, entre ellas *Héc.* 379-391 y *Heraclid.* 297-304, junto con textos de tragedias perdidas, *Arquelao* (frs. 231, 232 y 242 N^2), *Teménides* (fr. 739 N^2), *Ino* (frs. 404 y 405 N^2) y frs. 1066 y 1067 N^2 de obra incierta.

[113] En virtud de la doble connotación, física y moral, del término griego *kalós* se hace recomendable traducir, como hacen Hadot-Goulet, *Sobre el bien moral y el placer.* Cf. Baguet, *De Chrysippi,* págs. 259-272.

más antiguos usualmente la han representado más o menos de la siguiente manera: «Figura y carácter virginal, rostro vehemente y temible, mirada aguda y resplandeciente, ni humilde ni atroz, sino con la dignidad que deriva de una cierta severidad que pide respeto». Crisipo quiere que, a partir del significado de esta imagen, se entienda que el juez, que es sacerdote de la Justicia, debe ser serio, irreprochable, severo, incorruptible, inaccesible a la adulación, inmisericorde, inexorable, firme, duro y eficaz con los malvados y los que hacen daño, terrible en el uso de la fuerza y la autoridad de la equidad y la verdad. Son estas mismas las palabras escritas por Crisipo acerca de la Justicia:

«Se dice que es una virgen para indicar que es inmaculada y que de ninguna manera cede a los malvados ni acepta lisonjas, ni súplicas, ni ruegos, ni adulaciones ni nada por el estilo. Por ello la representan con la expresión seria y el rostro fruncido, con la mirada tensa y penetrante, para provocar miedo a los injustos y confianza a los justos. Semejante aspecto resulta, pues, amigable a unos y hostil a otros»[114].

He considerado que se deben citar estas palabras de Crisipo para que fueran útiles a la hora de considerar y de juzgar sobre este punto, puesto que, al leerlas, ciertos filósofos que siguen doctrinas más muelles que la nuestra dijeron que ésta parecía más la imagen de la Crueldad que de la Justicia.

48 ATENEO, *Banquete de los eruditos* XIII 565A

Según dice vuestro Crisipo en el libro cuarto de su obra *Sobre lo honesto y el placer*, el rasurarse la barba se puso de moda en tiempos de Alejandro[115]. Considero que no es inoportuno citarlo, pues me agrada este hombre a causa de su

---

[114] El texto citado entre comillas está citado en griego.

[115] Sobre el significado filosófico de la barba en Crisipo, cf. ZANKER, *Die Maske des Sokrates*, págs. 108-113.

erudición y la moderación de sus costumbres. Dice así el filósofo: «En tiempos de Alejandro llegó la moda de rasurarse la barba, pues los de antes no tenían esa costumbre. De hecho Timoteo el flautista tocaba la flauta con una gran barba, y en Atenas no hace tanto tiempo que el primer hombre se rasuró, ganándose el sobrenombre de 'Corses' [116]. Por eso Alexis dijo en una obra suya:

Si a un depilado con pez[117] *o a un rasurado*
ves, una de dos ha de ser:
o bien me parece que pensaba ir a la guerra[118]
y hacer todo lo opuesto que los que usan la barba,
o algún mal tiene de esos propios de los ricos.
¿En qué, por los dioses, los pelos te afligen?
Por ellos cada uno de nosotros varón parece,
a menos que tengas tendencias contrarias[119].

Diógenes, al ver a uno que tenía así las mejillas rasuradas, le dijo: «¿Acaso tienes algo de qué culpar a la naturaleza por haberte hecho hombre y no mujer?»; y otra vez que vio sobre un caballo a otro en las mismas condiciones, perfumado y vestido consecuentemente, le dijo que tiempo llevaba buscando lo que era una «yegua puta» [120], pero que ya

---

[116] La palabra griega *kórsē* significa «sien» o «cabeza», y el derivado *kórsēs* designa al que se ha rasurado de modo que puede verse el cuero cabelludo, de ahí el sobrenombre.

[117] El método de depilación mediante un emplasto de pez al parecer era una práctica bien conocida en la época. Filemón, una generación antes que Menandro, escribió una comedia titulada *Pittokopoúmenos,* «El depilado con pez» (frs. 55-67 K.-A.).

[118] Juego de palabras. Al parecer, *strateúein,* «ir a la guerra», es también un término argótico equivalente a algo así como «ir de putas».

[119] Fr. 266 K.-A.

[120] Esta y la anterior anécdota de Diógenes aparecen recogidas como fr. 404 Giann. Es difícil verter el compuesto *hippópornos,* que los diccio-

lo había encontrado. En Rodas, sin embargo, aunque había una ley que prohibía rasurarse, no pudieron inculpar a ninguno, porque todos se habían rasurado; y en Bizancio, habiéndose establecido sanciones para quien tuviera una navaja de afeitar, absolutamente nadie aplicó nunca estas sanciones». Todo esto lo cuenta el admirable Crisipo.

49 Ateneo, *Banquete de los eruditos* IV 137F

Crisipo, en el cuarto libro de su obra *Sobre lo honesto y el placer,* dice: «Cuentan que no hace mucho tiempo en Atenas se celebraban dos banquetes, uno en el Liceo y otro en la Academia. En el de la Academia, cuando el cocinero presentó un plato que era para otro uso, los sacrificantes rompieron el recipiente, en la idea de que se había introducido algo foráneo y era necesario abstenerse de los usos exóticos. *En el del Liceo, uno que preparó la carne salada* como si se tratara de salazón de pescado fue azotado por haber ideado malvadamente un refinamiento».

50 Ateneo, *Banquete de los eruditos* IX 373A

El filósofo Crisipo, en el quinto libro de su obra *Sobre lo honesto y el placer,* escribe lo siguiente: «Así como algunos piensan que las aves blancas son más dulces que las negras».

---

narios suelen traducir por «infame», «libertino». Nuestra elección, más literal, trata de reflejar el juego de palabras y la ocurrencia de Diógenes, ya que el hombre que él encuentra va montado a caballo. De cualquier modo, la literatura griega antigua está llena de pasajes que asocian la imagen de la yegua con connotaciones sexuales; cf. Aristóf., *Ranas* 931 y *Aves* 800; Anacreonte, fr. 72 Page.

51 ATENEO, *Banquete de los eruditos* VIII 335A-B

El muy admirable Crisipo, en el quinto libro de su tratado *Sobre lo honesto y el placer,* dice: «Ahí están los libros de Filénides y la *Gastronomía* de Arquéstrato, y los estimulantes del amor y del sexo, así como las esclavas expertas en tales movimientos y posturas, expertas en este género de ocupaciones». Y más adelante: «Ellas aprenden tales cosas y adquieren los tratados que acerca de estas cosas escribieron Filénides y Arquéstrato, y cuantos escribieron tratados similares». En el libro séptimo dice «Lo mismo que no hay nada que aprender del libro de Filenides ni de la *Gastronomía* de Arquéstrato, creyendo que nos llevan a vivir una vida mejor».

Crisipo, queridos amigos, el jefe de la Estoa es digno de mi admiración por muchas razones, pero yo lo elogio aún más, pues coloca siempre a Arquéstrato, autor de un célebre tratado sobre cocina, junto a Filenides, a quien se atribuye un escandaloso tratado sobre los placeres eróticos[121].

52 ATENEO, *Banquete de los eruditos* I 4B

Arquéstrato de Siracusa, o de Gela, en el libro que según Crisipo se llama *Gastronomía,* y según Linceo y Calímaco *La voluptuosidad.*

53 ATENEO, *Banquete de los eruditos* III 104A

Por tanto, atendiendo a esto, queridos amigos, se tendría que elogiar al bueno de Crisipo, que escrutó la naturaleza de

---

[121] Arquéstrato de Gela o Siracusa, contemporáneo de Aristóteles, autor de un tratado de cocina escrito a modo de parodia de un poema épico escribió una obra probablemente satírica en forma de viaje épico-gastronómico transmitida bajo diferentes títulos, si bien Enio la tradujo al latín bajo el de *Hedyphagetica,* cf. WELLMANN, *RE* II 1 (1895), cols. 459-460. Bajo la autoría de Filanides era conocida en el período helenístico una obra análoga, cf. P. MAAS, «Philainides», *RE* XIX 2 (1938), col. 2122.

Epicuro[122] y dijo que la ciudad natal de su filosofía es la *Gastrología* de Arquéstrato, ese hermoso poema del que todos los filósofos glotones dicen que es como su Teognis.

54 Ateneo, *Banquete de los eruditos* VII 278E

Crisipo, que era un verdadero filósofo y un varón en todo respecto, decía que *(sc.* Arquéstrato) había inspirado a Epicuro su doctrina del placer, que todo lo corrompe. En efecto, Epicuro dice[123], y no en forma velada, sino a grandes voces que...[124].

55 Ateneo, *Banquete de los eruditos* XIV 616A

El filósofo Crisipo, en el quinto libro de su obra *Sobre lo honesto y el placer,* escribe lo siguiente a propósito de Pantaleón[125]: «El astuto de Pantaleón, estando a punto de morir, engañó por separado a cada uno de sus hijos, diciéndoles que sólo a ése le confiaría dónde había enterrado su oro, de modo que sólo fue después que se pusieron a cavar juntos

---

122 La expresión *Epikoúrou phýsin* explota jocosamente una ambigüedad bajo el término *phýsis,* que puede aludir tanto a la naturaleza o carácter de Epicuro (como hace Page, pág. I 44, cuando traduce «Epicurus' nature»), como a sus libros sobre la naturaleza.

123 Fr. 67, pág. 120 Usener, junto con Ateneo, VII 380A y XII 546E.

124 Sigue la cita de Epicuro, *Sentencias Capitales* 40: «Yo no puedo concebir algún bien que esté desprovisto del placer del gusto o del placer del sexo».

125 Ateneo, I 20E, menciona a este charlatán y chistoso profesional junto con Cefisodoro como alguien conocido por esa habilidad. Sobre la relación de estos fragmentos de Crisipo y los del comediógrafo Teognoto (fr. 2 K.-A.), cf. I. Gallo, «Pantaleone tra commedia e filosofia», *Ricerche sul teatro greco* Pisa, 1992, págs. 181-187, quien rechaza la identificación del personaje con el tirano de Pisa de finales del siglo vii que propone Isnardi en su nota al fragmento.

en vano cuando se dieron cuenta de que habían sido engañados»[126].

56 ATENEO, *Banquete de los eruditos* XIV 616B

No faltó a nuestro banquete algún bromista. Acerca de uno de ellos escribió Crisipo en el mismo libro (quinto de su obra *Sobre lo honesto y el placer*): «Este burlón, estando a punto de ser ejecutado por un verdugo, pidió morir como el cisne: cantando. El verdugo accedió y el otro se burló de él».

57 ATENEO, *Banquete de los eruditos* I 9C

El alimento llamado por muchos '*lastaurocácabo*' tiene una preparación minuciosa, según dice Crisipo en su tratado *Sobre lo honesto y el placer.*

58 ATENEO, *Banquete de los eruditos* I 5E

De este Filóxeno es que algunas tortas tomaron el nombre de «Filóxenos». A propósito de ello, dice Crisipo: «Conozco a un cierto glotón a tal extremo insensible a la opinión del prójimo por su comportamiento, que en los baños públicos, delante de todos, mantenía la mano en el agua caliente para acostumbrarla al calor[127], y hacía gargarismos con el agua caliente para tener la boca insensible al calor. Así, se cuenta que incitaba a los cocineros para que sirvieran las viandas calentísimas, para que sólo él pudiera devorarlas y el resto no pudiera acompañarlo».

[126] Se trata de una conocida fábula esópica, 42 HAUSRATH.

[127] Recordemos que por aquel entonces los alimentos eran cogidos con la mano.

59 ATENEO, *Banquete de los eruditos* VIII 335E-337A

... sobre cuya tumba *(sc.* de Sardanápalo[128]), dice Crisipo que hay la siguiente inscripción:

Pues bien sabes que mortal eres tu ánimo aviva
y goza de los festines: cuando mueres no hay provecho.
Pues ceniza soy yo, que reiné en la gran Ninive.
Tengo cuanto comí, excesos cometí y de amores
cuantas dulzuras gocé. Los muchos y prósperos bienes aque-
[llos se han desvanecido.

(...) Mejor estaría, dice Crisipo, si lo de Sardanápalo se hubiera cambiado de esta manera:

Pues bien sabes que mortal eres tu corazón aviva
Y goza de las historias: cuando comes no hay provecho.
Pues andrajo soy yo, que tanto comí y gocé.
Tengo lo que aprendí, cuanto estudié y con esas lecciones
Me esforcé. Toda la molicie restante se queda.

---

[128] El rey de Asiria Asurbanipal, célebre ya desde al menos desde HERÓDOTO, II 150, por su riqueza. Sobre el texto de este epitafio, del que se conocían muchas versiones en verso y prosa, así como sobre la molicie de este rey, que fue materia de discusión en el contexto filosófico de los fines de la vida, cf. J. A. MARTÍN GARCÍA, *Fenice de Colofón* (Tesis), Madrid, 1980, págs. 3-26. La versión que aportaba Crisipo del epitafio (cuya versificación algunos atribuían al poeta épico Quérilo de Yasos, contemporáneo de Alejandro, aunque Martín García prefiere al poeta homónimo de Samos como autor orignal y al segundo como alguien que lo reelabora) es la cuarta que enumera ATENEO, quien en XII 528E-531F ha dado otras versiones. Entre ellas figura la del poeta de época helenística *Fénix* de Colofón, quien lo presenta como el epitafio de Nino. Después de citar a otro poeta anónimo (tal vez Eurípides), a Amfis, el epitafio de Báquidas (otro libertino) y a Alexis, añade la versión del epitafio rectificada por el propio Crisipo. Ya antes Crates de Tebas había «corregido» los versos 4 y 5, cf. fr. 355 *SH*.

60 ATENEO, *Banquete de los eruditos* XV 686F

El muy admirable Crisipo afirma que los aceites perfumados toman su nombre del hecho de que proceden de una gran fatalidad y de un esfuerzo inútil[129]. Los lacedemonios expulsan de Esparta a los que preparaban aceites perfumados, en la que estropean el aceite, y a los que teñían (con él) la lana, porque hacían desaparecer el candor de la lana[130]. El sabio Solón prohibió por medio de sus leyes que los hombres comerciaran con aceites perfumados.

61 ATENEO, *Banquete de los eruditos* XIV 659A

Los antiguos llamaban a los cocineros de la ciudad Mesón, y a los extranjeros, Tétix[131]. Crisipo el filósofo piensa que el nombre de «Mesón» viene del verbo *masâsthai*[132], ya que era inculto y condescendiente con su estómago. Ignoraba que Mesón era un actor de comedias de Mégara, que inventó la máscara que tomó de él el nombre de mesón, según cuenta Aristófanes de Bizancio en su libro sobre las máscaras[133].

62 ATENEO, *Banquete de los eruditos* II 67C

Crisipo el filósofo dice que el mejor vinagre es el de Egipto y el de Cnido.

---

[129] Juego etimológico entre «aceite perfumado» *(mýron)*, «fatalidad» *(móros)* y esfuerzo «vano» *(matáios)*.

[130] Sobre la admiración de los estoicos por el sistema político espartano, E. N. TIEGERSTEDT, *The legend of Sparta in Classical Antiquity*, Uppsala, 1974, págs. 71 ss.

[131] Es decir, «cigarra».

[132] El verbo en cuestión significa «masticar», «morder», «devorar».

[133] Tratado IV, fr. 1 NAUCK.

63 ATENEO, *Banquete de los eruditos* I 8C

Crisipo dice:

Un festín gratis no lo desprecies.
No es de despreciar un festín gratis, mas hay que asistir [134].

64 FILODEMO, *Sobre los estoicos* 6 col. XVI 16-19, pág. 102 DORANDI

Y en el cuarto libro de su obra *Sobre lo honesto y el placer* en muchas ocasiones la menciona [135], y se refiere a lo que en ella se dice con palabras elogiosas.

65 FILODEMO, *Sobre los estoicos* fr. 12, pág. 104 DORANDI

... y en el quinto libro de *Sobre las acciones apropiadas,* en el tercer y el cuarto libro de *Sobre lo honesto y el placer,* y en el séptimo de *Sobre la república,...*

66 ATENEO, *Banquete de los eruditos* III 89D

Crisipo de Solos en el libro quinto de *Sobre lo honesto y el placer* dice: «La ostra y el cangrejo de la ostra colaboran uno con otro, sin que puedan sobrevivir de manera independiente [136]. La ostra es una concha y el cangrejo de la ostra,

---

[134] Los versos son un trímetro yámbico y un hexámetro dactílico. Ateneo los cita después de dos trímetros del comediógrafo ANFIS, fr. 39 K.-A.: «si alguien llega tarde a un festín gratis, / ten por seguro que ése abandonaría también la formación». LLOYD-PARSONS, *SH* pág. 158, comentan que probablemente los versos no fueran de Crisipo, sino que el filósofo los citaría en la obra *Sobre los proverbios;* cf., *supra,* frs. 22-32.

[135] La *República* de DIÓGENES EL CÍNICO.

[136] Los nombres en griego son respectivamente *pínnē* y *pinnotḗrēs* (que presentaban también la variante con una 'n' que es la que se atestigua en inscripciones y papiros). La *pínnē* era un molusco del que se extraía el biso o lino marino que sirve para producir el nácar. Sobre el cangrejo que, según Crisipo, vive en simbiosis con la ostra, cf. ARIST., *Hist. Anim.* 547b, quien llama a este animal *pinnophýlax.* El ejemplo de su relación simbióti-

un cangrejo pequeño. La ostra abre la concha y se queda quieta esperando los pececillos que puedan colarse; el cangrejo está a su lado y, cuando pasa alguno, le pica como haciéndole la señal, y ésta, al recibir el picotazo, cierra la concha. Y así devoran juntos dentro lo que han capturado».

SOBRE LOS BIENES O *SOBRE EL BIEN* (163; I)[137]

67 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1048A

En el primer libro de su obra *Sobre los bienes,* en cierta forma cede y concede *(sc.* Crisipo) que se llame bienes a las cosas preferibles, y males a sus contrarios, y lo dice con las siguientes palabras: «Si alguien, debido a estos cambios[138], quiere llamar bien a alguno de estos *(sc.* indiferentes), y mal a otro, se limita al asunto en sí y no se extravía en otros, ⟨debe aceptarse en la idea de que⟩ no se equivoca en los significados y, por lo demás, apunta al uso común de las palabras».

---

ca es mencionado en contexto ético por Cic., *Del supremo bien y del supremo mal* III 19, 63 y *Sobre la naturaleza de los dioses* II 123-124 *(SVF* II 729) y Filón de Al., *De animal.* 93 *(SVF* II 730). La misma descripción atribuida a Crisipo la repite Plutarco en *Inteligencia de los anim.* 30, 980A-B *(SVF* II 729b), señalando que este animal es el que más tinta ha hecho gastar a Crisipo, y que tiene lugar de excepción en todos sus libros físicos y éticos.

[137] Al menos en tres libros. Sobre los problemas relacionados con el plural y el singular en los títulos de los libros de Crisipo, cf. nota 474 a *Sobre los fines,* fr. 242.

[138] Plutarco intenta mostrar la inconsistencia de la doctrina crisipea de los llamados «preferidos», *proēgména.* Con la palabra «cambios», *parallagaí,* se refiere a las mudanzas semánticas que sufren los términos en la lengua común.

68 PLUTARCO, *Sobre la nobleza* 17

Pero dejemos a Crisipo, quien no se contradice solamente una vez, como en el primer libro de su obra *Sobre los bienes* y en *Sobre la retórica,* donde no se opone si alguien cuenta entre los bienes la salud, y en *Sobre lo que debe ser escogido por sí mismo,* donde no rechaza que se tengan por locos a aquellos que desprecien estas cosas.

69 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 25, 1046B-C

En algún lugar dice[139] que el gozo por los males ajenos *(epichairekakía)* no existe, pues el hombre de calidad no se goza con los males ajenos ⟨y el vil no goza⟩[140] de ninguna manera. En el segundo libro de su obra *Sobre el bien,* al explicar lo que es la envidia, diciendo que es «el dolor por los bienes de otro, propio de aquel que quiere rebajar al prójimo para enaltecerse a sí mismo», agrega lo referente al alegrarse por el mal ajeno, y dice que «a ésta le sigue el alegrarse por el mal ajeno, que quiere rebajar al prójimo por las mismas causas. La compasión sobreviene en cambio cuando somos desviados por otras razones naturales». Es evidente entonces que en ese pasaje considera que existe el gozo por los males ajenos, del mismo modo que la envidia y la compasión, mientras que otros lugares dice que aquél no existe, al igual que el odio a la maldad *(misoponēría)* y la usura vergonzosa *(aischrokérdeia)*[141].

---

[139] Von Arnim atribuye la primera sección de este texto, acerca de la inexistencia de la *epichairekakía* al primer libro de su obra *Sobre las acciones rectas.* Sin embargo, no hay en el pasaje de Plutarco referencia explícita a esta obra.

[140] Para la traducción de *phaulós* por «vil», cf. *infra,* nota al fr. 151.

[141] Para Cherniss, los argumentos de Crisipo en contra de la existencia de la *epichairekakía,* la *misoponēría* y la *aischrokérdeia* probablemente no buscan negar la existencia de estas emociones tal como comúnmente se les

70 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 25, 1070D

De hecho, nadie ignora que, de los dos tipos de bien, uno el fin y el otro en función del fin, el fin es mayor y más perfecto[142]. Incluso Crisipo conoce esta diferencia, como resulta evidente en el tercer libro de su obra *Sobre los bienes,* donde está en desacuerdo con los que piensan que el fin es la ciencia y establece ⟨que se trata de un bien en función del fin, y por ello no la considera el fin⟩[143].

SOBRE EL DESACUERDO (164; II)[144]

71 Plutarco, *Sobre la virtud moral* 10, 450C

En los libros de su obra *Sobre el desacuerdo,* Crisipo tras decir que la ira es ciega, y que muchas veces no deja ver

---

entiende, sino impugnar estas designaciones en sí mismas, como contradictorias y estrictamente carentes de sentido.

[142] La distinción tienen raigambre platónica (cf. Platón, *Gorg.* 499e y *Lis.* 219c-220b), y es recogida por Aristót., *Tóp.* III 116b, *Ét. Nic.* III 1, 1111b y V 12, 1145a. Sirve también para articular las distinciones en la doctrina estoica sobre los bienes; cf. Estob., II 7, 5q.

[143] La laguna fue señalada por Wytenbach. Recogemos la propuesta de Cherniss, quien señala en nota que la relación de la ciencia *(epistḗmē)* con el fin según Crisipo se encuentra expresa en la cita literal que recoge el propio Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036A (fr. 334). El desacuerdo de Crisipo es con Hérilo de Cartago (o Calcedonia), discípulo de Zenón que asigno a la ciencia el lugar de supremo bien, cf. Ch. Guérard, «Hérillos», H72, *DPhA* III, págs. 631-632, que ya fue objeto de una refutación por parte de Cleantes, aunque la definitiva parece que se debió a Crisipo. Sigue el fr. 94 de *Sobre la justicia.*

[144] El tratado, de tema moral, seguramente se refería al principio estoico de la vida de acuerdo con la naturaleza que se expresaba como *homologouménōs (têi phýsei) zên.* La cita viene a propósito de las críticas que se hacía a Crisipo por sus idea de la relación de las pasiones con la razón, sobre lo cual, cf. frs. 176-182 de *Sobre las pasiones.* Baguet, *Chrysippus,* págs. 340-341.

aquello que es evidente, y muchas veces oculta aquello que hemos comprendido, un poco más adelante dice: «Conforme sobrevienen las pasiones apartan los razonamientos y las cosas que aparecen de otra forma, empujando violentamente hacia acciones opuestas». A continuación se sirve del testimonio de Menandro, cuando dice:

¡Ay de mí, desgraciado! ¿Dónde las mientes,
estaban entonces en mi cuerpo,
cuando que escogía no esto y sino aquello[145]*?*

Y de nuevo, más adelante Crisipo dice que es propio del animal racional que tiene la naturaleza de servirse en cada caso de la razón y dejarse guiar por ella, que a menudo nos apartemos de ella, arrastrados por un impulso más violento.

SOBRE EL ⟨ARGUMENTO⟩ CRECIENTE (165; VI)

72 FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la eternidad del mundo* 48[146]

Crisipo, el más prestigioso de ellos *(sc.* los estoicos), en los libros *Sobre el ⟨argumento⟩ creciente* dice portentos como el que sigue. Si queda establecido que es imposible que en una misma sustancia se den dos cualificados particulares, dice: «Supongamos a alguien completo e imaginemos además a otra persona sin uno de los pies; llamemos al que está

[145] Fr. 173 K.-A.

[146] Sobre este argumento, cuya primera formulación encontramos en Epicarmo, cf. fr. 435 que presenta el presupuesto categorial de la solución que se ofrece en este texto. El tratamiento más detallado de esta paradoja se debe a SEDLEY, «The Stoic Criterion of Identity» y L.-S., v. I, págs. 175-176.

completo 'Dión', al incompleto. 'Teón', y a continuación cortemos a Dión uno de sus pies». Si se busca cuál de los dos ha quedado destruido, afirma que lo más apropiado es decir que Teón. Pero eso es más propio del que dice paradojas que del que dice la verdad. Pues, ¿cómo se nos quita el que no queda mutilado en parte alguna, pero aquel al que el que se le corta el pie, Dión, no es destruido? «Necesariamente, dice (*sc.* Crisipo), el del pie cortado se ha recogido en la sustancia incompleta de Teón y dos cualificados de manera propia no pueden estar en un mismo sustrato. Por tanto, es necesario que Dión permanezca y que Teón quede destruido».

SOBRE LOS GÉNEROS DE VIDA, CUATRO LIBROS (166; VII)[147]

73 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1043B-E

Pero el mismo Crisipo, en el primer libro de su tratado *Sobre los géneros de vida,* dice que de buen grado aceptará el sabio reinar y se lucrará con ello y, si no puede reinar él mismo, podrá convivir con el rey y marchará en campaña con él, a la manera de Idantirso de Escitia o Leucón Pónti-

---

[147] Cf. sobre la obra BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 3421-347, BRÉHIER, *Chrysippe,* págs. 51-52 y STEINMETZ, «Stoa», pág. 590. La distinción esquemática entre tres géneros de vida (que son, esencialmente, tres modos de «ganarse la vida», regio, político o civil y científico, que es desarrollado como sofístico), aludido de manera repetida en los frs. que siguen, aparece como doctrina estoica general en ESTOB., II 7, 11m *(SVF* III 686). DIÓG. LAERC., VII 130 *(SVF* III 687) presenta como doctrina estoica la distinción entre los géneros de vida teorético, práctico y racional *(logikós),* siendo el último el que debe escogerse por naturaleza. Esta clasificación incorpora, pues, un elemento de la doctrina del *télos* a una distinción constituida en la tradición platónica.

co[148]. Y cito sus propias palabras para que veamos si, como en el caso de la afinación que surge de las cuerdas primera y última, hay tal acuerdo en la vida de un hombre que elige, de un lado, el retiro y la escasa actividad y, de otro, marcha a caballo contra los escitas y se ocupa de los asuntos de los tiranos del Bósforo por cualquiera que sea la obligación: «A tenor de esto consideremos de nuevo la cuestión de que el sabio marchará en campaña junto a los príncipes y vivirá con ellos, algo que algunos no podrían sospechar por semejantes consideraciones, y nosotros, por parecidas razones, hemos dejado sin tratar». Y un poco más adelante: «Y no solamente junto a aquellos que han logrado algún progreso en su conducta y han llegado a tener costumbres de cierta calidad, como Leucón e Idantirso»[149]. Algunos acusan a Calístenes por haber navegado hasta Alejandro para pedirle la restauración de Olinto, como Aristóteles la de Estágira, y alaban a Éforo, a Jenócrates y a Menedemo por haber declinado la invitación de Alejandro. Pero Crisipo por afán de lucro lanza al sabio de cabeza a Panticapeo[150] y al desierto de Escitia. Pues, en efecto, que lo hace por trabajo y ganancias lo dejó ya claro al establecer que tres son las maneras de lucrarse que más se ajustan al sabio, la que proviene del

---

148 Cf. Estob., II 7, 11m *(SVF* III 690). Plut., *Nociones comunes* 7, 1061D, donde se menciona este mismo ejemplo sin indicación de título (cf. fr. 565), así como Estr., VII 8, 301 *(SVF* III 692). Sobre Idantirso, rey de Escitia atacado por Darío en 514 a. C., cf. Heród., IV 76, 120, 126-127. Leucón, rey del Bósforo y Teodosia, así como de otras tribus escitas, vivió entre 393 y 348 a. C. y fue aliado de Atenas. Ambos son mencionados por Dión de Prusa, II 77, como ejemplos del buen rey.

149 Crisipo pone la conducta de estos dos reyes bárbaros, aunque filoatenienses, como ejemplo del progreso ético que defiende la doctrina estoica.

150 Colonia de Mileto en el oeste del Bósforo, fundada en el s. vii a. C. Ciudad principal del reino del Bósforo.

poder real, la que viene de los amigos y, en tercer lugar, después de éstas, la que viene del conferenciante profesional. Pero por doquier nos agota citando con aprobación lo de

¿De qué más habrá menester el hombre, salvo de estas dos [cosas:
la harina de Deméter y de bebida agua corriente[151]*?*

74 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1047F

Dice, en el tratado *Sobre los géneros de vida,* que el sabio podrá convivir con los reyes a fin lucrarse y que podrá dedicarse a dar conferencias por dinero, recibiéndolo por adelantado de unos y estableciéndolo por contrato con otros de sus discípulos.

75 Diógenes Laercio, VII 121

Dicen que, a menos que algo lo impida, el sabio participará en la vida pública, como dice Crisipo en el primer libro de *Sobre los géneros de vida,* de modo que podrá frenar el vicio y exhortar a la virtud[152].

76 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1043E-1044A

Pero, tras elevarlo e infatuarlo *(sc.* al sabio) allí de tal modo[153], aquí lo rebaja de nuevo a la condición de asalariado y de conferenciante. Dice, en efecto, que el sabio pedirá una paga y la solicitará por anticipado, unas veces justo al

---

[151] Euríp., fr. 892 N^2. Los versos eran citados, por ejemplo, en *Sobre la república,* cf. fr. 218 y 219.

[152] Sobre reserva de Crisipo acerca de la conveniencia de dedicarse a la vida política, cf. M. Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford, 1988, págs. 339 ss.

[153] En el libro *Sobre la naturaleza,* cf. fr. 253.

comenzar y otras cuando ya haya transcurrido un tiempo para el alumno, lo cual, dice, es más considerado, si bien pedir una paga anticipada es más seguro, ya que la situación se presta a posibles abusos. Dice así: «Aquellos que tienen inteligencia no exigirán su paga a todos del mismo modo sino de modo diferente a la multitud, tal como la ocasión lo requiera, sin prometer hacer sabios a los hombres al cabo de un año, sino que, en cuanto esté a su alcance, eso harán en el tiempo acordado». Y de nuevo más adelante: «Conocerá lo oportuno, si hay que pedir enseguida la paga al ingreso, como hace la mayoría, o darles un tiempo, aunque esta situación se presta más a abusos»[154].

77 DIÓGENES LAERCIO, VII 129-130

El sabio se enamorará de los jóvenes que muestren en su aspecto un buen natural para la virtud[155], como dice Zenón

---

[154] Las medidas de Crisipo intentan prevenir los problemas de los primeros sofistas a la hora de cobrar sus honorarios, que conocemos por anécdotas sobre Protágoras (test. A1 y fr. B6 DK) y Tisias, cf. Introducción, pág. 23, nota 44. Tiene también en cuenta la experiencia de otras artes como la medicina, cf. HIPÓCRATES, *Preceptos* 4 y 6. Igualmente, intenta evitar la crítica de determinadas formas sofísticas de «propaganda», ya atacadas y ridiculizadas por ISÓC., *Contra los Sof.* 3-6, y PLATÓN, *Eut.* 273d-e, *Prot.* 319a, *Laques* 186c y *Rep.* VII 518b. Plutarco señala a continuación que las recomendaciones prudentes de Crisipo están en contradicción con la pretendida libertad del sabio de todo perjuicio e injusticia.

[155] «Que den muestra» traduce *emphainóntōn*, verbo que aparecerá de nuevo más adelante, cf. fr. 124 de *Sobre el amor*, para indicar un aparecer que da indicios de una calidad determinada. Sobre el amor del sabio, cf. CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III 68, PLUT., *Nociones comunes* 28, 1073C: «El amor, dicen (*sc.* los estoicos), es la caza de un joven ciertamente imperfecto, pero naturalmente dispuesto para la virtud».

en la *República,* Crisipo en el primer libro del tratado *Sobre los géneros de vida* y Apolodoro en la *Ética*[156].

78 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 2, 1033C-D

El mismo Crisipo al menos, en el cuarto libro de *Sobre los géneros de vida*, piensa que en nada se diferencia la vida dedicada al estudio de placentera[157], y lo pondré con sus propias palabras: «Me parece que se equivocan de principio cuantos pretenden que toca a los filósofos sobre todo una vida dedicada al estudio *(scholastikḗ),* suponiendo que esto debe hacerse con vistas a un cierto pasatiempo o por alguna otra razón parecida[158], y empujar por este cauce la vida entera, esto es, si se considera claramente, placenteramente. No deben, en efecto, ocultarsenos sus intenciones, que muchos confiesan abiertamente y no pocos de manera menos explícita»[159].

79 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1043A-B

Sobre los géneros de vida es un solo tratado compuesto de cuatro libros. En el cuarto de ellos dice que el filósofo no

---

[156] La referencia a Zenón aparece como *SVF* I 248, y la de Apolodoro como fr. 18 *(SVF* III, pág. 261).

[157] Se trata de un pasaje en abierta polémica contra la doctrina de los epicúreos, quienes pensaban que no es posible acceder al placer, y por ende a la felicidad, para el hombre que participa de la política (cf. DIÓG. LAERC., X 10; 119; EPICURO, *Sent. Vat.* 58). Para la polémica con los epicúreos, especialmente acerca de la obra del mismo título atribuida a Epicuro, cf. USENER, *Epicurea*, págs. 94-96.

[158] Hemos tomado el término *diagōgḗ* en el sentido que le da Aristóteles en su reflexión ética y política sobre el modo de pasar el tiempo propio de los ciudadanos libres, cf. *Pol.* VII 1339b5 y *Ét. Nic.* IV 1127b34.

[159] Para L.-S., siguiendo a Cherniss, Crisipo se refiere de este modo, en forma velada, a epicúreos y peripatéticos respectivamente. Sigue la segunda parte del test. 7.

se cuida de asunto ajeno, se ocupa de lo propio[160] y se dedica solamente de lo suyo. Éstas son sus palabras: «Pienso que el hombre sensato no se cuida de asunto ajeno, tiene pocos asuntos y sólo se dedica a lo suyo, puesto que el dedicarse a los propios asuntos y a pocos es igualmente elegante»[161].

80 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 9, 1035A-B

Crisipo piensa que los jóvenes deben escuchar primero lecciones de lógica, después de ética, después de física, y, como fin de estos estudios[162], deben recibir por último la teología. Aunque a menudo vuelve sobre el tema, bastará con citar de manera textual lo dicho en el cuarto libro del *Sobre los géneros de vida:* «En primer lugar me parece que, siguiendo lo que dijeron correctamente los Antiguos, hay tres géneros de especulación filosófica: la lógica, la ética y

---

[160] Plutarco usa el término *idioprágmōn* para glosar el *oligoprágmōn* de la cita literal que sigue inmediatamente. Algunos editores como Reiske o Pohlenz, han propuesto corregir en consecuencia, imponiendo ya uno ya otro en los dos casos, pero creemos, con Cherniss, que, la corrección no es necesaria. La variación es indicativa, además, de los límites de la literalidad de los pasajes glosados. Hay que tener en cuenta que el propio Crisipo parece retomar *apragmosýne* y *tà hautoû prábttein* como *autopragía*. Nótese que, igualmente, Plutarco glosa como «sabio» *(sophós)* al que Crisipo llama «prudente» *(phrónimos).*

[161] El origen platónico de las formulaciones que siguen ha sido señalado por ISNARDI, pág. 450, nota 231; cf. *Rep.* I 352a ss. y IV 433b, donde se define la Justicia como *oikeiopragía,* es decir, *tà heautoû práttein,* en contraste con la *polypragmosýne;* para el término *autopragía* que usa Crisipo, cf. PROCLO, *Com. a la «Rep.»* I, pág. 23, 3-8, y 220, 5-8, y PS. PLATÓN, *Def.* 411e.

[162] Corrección de M. POHLENZ, «Plutarchs Schriften gegen die Stoiker», *Hermes* 74 (1939), pág. 9, nota 1, aceptada por Cherniss.

la física[163]. Luego, hay que ponerlas en este orden: primero, la lógica, segundo, la ética y tercero, la física[164], y el discurso último que toca la física es el referente a los dioses, por lo que también se llama 'iniciaciones' a su transmisión[165].

81 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036D-F

De manera que se contradice a sí mismo cuando, de un lado, prescribe que siempre se cite los contrarios no haciendo su defensa, sino haciendo notar la falsedad de sus palabras, pero él se muestra más hábil como acusador que como defensor de sus propias doctrinas, y cuando aconseja a los demás que se cuiden de los argumentos en sentido contrario, por cuanto desvían de la comprensión[166], mientras que él mismo compone argumentos que destruyen tal comprensión con más empeño que los argumentos que la consolidan. Ahora bien, que esto lo teme, claramente lo deja ver en el cuarto libro de su obra *Sobre los géneros de vida,* donde escribe: «No hay que mostrar de cualquier manera ni los argumentos contrarios ni aquello que haga convincentes los argumentos contrarios, sino de manera cautelosa, no sea que, arrastrados por ellos, terminen soltando la compren-

---

[163] Sobre la tripartición de la filosofía, cf. Introducción, págs. 51-52. Ha sido tradicionalmente atribuida a Platón, cf. CIC., *Acad. Post.* I 19; APUL., *Sobre Platón* I 3; Aristocles en EUS., *Prep. Evang.* XI 3, 6 y XI 1, 1; DIÓG. LAERC., III 56; HIPÓLITO, *Refut.* I 18, 2; AGUST., *Ciudad de Dios* VIII 4. SEXTO EMP., *Contra los profesores* VII 16. Sobre el origen de la misma, R. HEINZE, *Xenocrates,* págs. 1-2 y fr. 1, sin embargo, hace de Platón el autor de esta tripartición «sólo en potencia» *(dynámei),* y adscribe específicamente esta fórmula a Jenócrates y los peripatéticos.

[164] Sobre la partición y orden de los estudios filosóficos, cf. Introducción, págs. 51-54.

[165] Para este juego etimológico sobre el sentido de *teletḗ,* cf. fr. 36 y nota.

[166] Crisipo se refiere en lo sucesivo a la comprensión *(katálēpsis)* y al acto de comprender, *(katalambánō),* central a su doctrina gnoseológica.

sión, por no ser capaces de escuchar suficientemente la solución y realizar sus comprensiones de forma lábil. Puesto que también los que comprenden conforme a la experiencia común, así como las percepciones y lo que deriva de las percepciones, fácilmente las dejan ir y arrastrados tanto por las cuestiones dialécticas de los megáricos, como por otras cuestiones aún más numerosas y eficaces»[167].

SOBRE LAS COSAS QUE DEBEN SER ESCOGIDAS POR SÍ MISMAS, UN LIBRO (167; IX)[168]

82 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1043B[169]

En el tratado *Sobre las cosas que deben ser escogidas por sí mismas* sostiene poco más o menos lo mismo con las siguientes palabras: «Parece que, en realidad, la vida tranquila es algo exento de peligros y seguro, aunque la mayoría no es capaz de percatarse de ello».

83 ATENEO, *Banquete de los eruditos* VII 285d

El filósofo Crisipo[170], en el tratado *Sobre las cosas que deben ser escogidas por sí mismas* dice: «En Atenas, dada la abundancia de la que se goza, se desprecia el arenque y se dice que es comida de mendigos, pero en otras ciudades, donde este pescado es mucho peor, se aprecia en mayor

---

[167] Sobre estas cuestiones megáricas, cf. el fr. 16, que sigue en Plutarco, y la nota correspondiente.

[168] Véase también la referencia a esta obra en el fr. 68, de *Sobre los bienes*. Sobre esta obra y la siguiente, cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 281-284.

[169] Sigue al fr. 78, de *Sobre los géneros de vida*.

[170] LIDELL-SCOTT-JONES, *Greek-English Lexicon, s.v.* «*adriatikós*», asignan esta referencia a un tal Crisipo de Tiana, autor de obras de tema culinario.

grado. Los que viven aquí —continúa— se esfuerzan por criar aves del Adriático, que son poco útiles por ser más pequeñas que las de aquí, mientras que aquéllos hacen importar las nuestras».

SOBRE LAS COSAS QUE NO DEBEN SER ESCOGIDAS POR SÍ MISMAS (168; X)[171]

84 ATENEO, *Banquete de los eruditos* IV 159a

El buen Crisipo, en su obra *Sobre las cosas que no deben ser escogidas por sí mismas,* dice que «A tal punto caen algunos hombres en la inclinación al dinero, que se cuenta la historia de un hombre que, acercándose a su final, se tragó un montón de monedas de oro y murió; y otra de otro hombre que, habiéndoselas hecho zurcir en una túnica, la vistió y encargó a sus familiares que lo sepultaran tal cual, sin ser incinerado y sin honras fúnebres».

85 FILODEMO, *Sobre los estoicos* 6, col. XVI 4-16, pág. 102 DORANDI

Y en la obra *Sobre las cosas que no deben ser escogidas por sí mismas* dice que Diógenes en su *República* establecía que las tabas fueran de curso legal[172]. Lo mismo aparece en la obra sobre la que hablamos[173] y en el primer libro de

[171] Cf. también la referencia a esta obra en test. 1, § 188, donde aparece citado junto *Sobre la República* (cf., *infra,* frs. 218-225), para testimoniar la aceptación por parte de Crisipo de la práctica del incesto.

[172] Astrágalo, hueso del tarso del pie articulado con la tibia y el peroné, Acerca del uso de huesos como moneda en la tradición utópica cínico-estoica, cf. ATEN., IV 159C y GOULET-CAZÉ, *Kynikà,* págs. 36-37.

[173] Puede referirse a la recién citada *Sobre las cosas que no deben ser escogidas por sí mismas,* aunque la expresión permite también entenderse

Contra quienes conciben diversamente la prudencia, e igualmente la menciona en *Sobre la vida conforme a la naturaleza*, así como las impiedades que hay en ella, a las que se da su asentimiento[174].

SOBRE EL JUZGAR, UN LIBRO (169; XI)

86 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 33, 1049D-E

En efecto, ninguna guerra surge entre los hombres sin algún vicio, sino que una la hace estallar la inclinación al placer, otra la inclinación a la riqueza y otra una determinada ambición de honor o mando. Por tanto, si el dios provoca guerras, también provoca vicios incitando y pervirtiendo a los hombres. Ahora bien, dice el mismo *(sc.* Crisipo), en *Sobre el juzgar*, y también en el segundo libro de *Sobre los dioses*, que no es razonable que los dioses sean causa accesoria *(paraítios)* de nuestras malas acciones; pues, del mismo modo que las leyes no son causa accesoria de su infracción ni los dioses lo son de los actos impíos, así es razonable que no sean causa accesoria de ningún acto vergonzoso. ¿Qué hay entonces más vergonzoso para los hombres que la des-

---

como «sobre lo que hablamos», es decir, referirla a *Sobre la República*, obra que aparece citada en otras ocasiones junto con la primera a propósito de las impiedades cínicas aprobadas por Crisipo, cf., *infra*, nota 410 al título.

[174] Núms. 215 y 214 H.-G. No hay más noticia de estas dos obras de Crisipo que Filodemo cita junto con la presente. El primer título permite también la traducción *Contra los que conciben vanamente la prudencia*; el segundo título traduce la corrección de Crönert *perí* que acepta Dorandi. Se atribuye a Zenón una obra de título semejante, cf. *SVF* I 41. Según GOULET-CAZÉ, *Kynika*, pág. 26 nota 57, en sus respectivas obras Zenón y Crisipo hablarían del género de vida desde la perspectiva cínica.

trucción mutua, de la cual. dice Crisipo, el Dios dio ocasión a sus inicios? «Pero, por Zeus —dirá alguien— de nuevo aprueba lo dicho por Eurípides:

Si los dioses hacen algo malo no son dioses,

y

Lo más fácil has dicho, echar la culpa a los dioses»[175].

¡Como si estuviéramos haciendo aquí otra cosa que exponer sus expresiones y opiniones contradictorias!

87 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 23, 1045C-D

Pues bien, esto se encuentra entre las más conocidas de sus afirmaciones, dichas en muchas ocasiones[176]. Pero las que, a su vez, ha dicho *(sc.* Crisipo) en contradicción con esa tesis no son igualmente asequibles a todos, por lo que prefiero citar sus propias palabras. En su obra *Sobre el juzgar,* supone que dos corredores entran a la vez en la meta y surge la cuestión acerca de lo que debe hacer el árbitro: «¿Acaso —dice—, es lícito que el árbitro le dé la palma de la victoria a quien desee según la familiaridad que tenga con cada uno, como si se tratara de regalar algo que le pertenece? ¿O más bien es en cierto modo como si la palma perteneciera a ambos y el árbitro la diera como tras un sorteo a

[175] Los versos de Eurípides aparecen recogidos como fr. 292 N^2 (de la tragedia perdida *Belerofonte*) y 254 N^2 (de la tragedia perdida *Arquelao*) respectivamente.

[176] Plutarco ha revisado en los párrafos que preceden la opinión de Crisipo acerca de los pretendidos sucesos sin causa, entre los que figuraban precisamente los casos azarosos como los de las tiradas de dados. Sobre este debate y la posible referencia a Aristón de Quíos, cf. G. Boys Stones, «The 'epeleustike dunamis' in Arosto's Psychology of Action», *Phronesis* 41 (1996), 75-94.

aquél a quien se inclinara la suerte? Y digo inclinación de la suerte como la que se da cuando tenemos ante nosotros dos dracmas iguales en todo y nos inclinamos a coger uno de ellos»[177].

SOBRE LA JUSTICIA (170; XII)
SOBRE LA JUSTICIA, CONTRA PLATÓN (171; XIIA)
SOBRE LA JUSTICIA, CONTRA ARISTÓTELES (172; XIIB)[178]

88 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 15, 1040B-C
Análogamente, en el primer libro de su obra *Sobre la Justicia,* trayendo a cuenta los versos de Hesíodo:

---

[177] Sigue el fr. 143 de *Sobre el deber.* Una alusión a las dracmas aparece en fr. 19 col. VII 22 MARRONE.

[178] Hemos reunido los fragmentos asignados a estas tres obras no sólo por la afinidad del tema tratado, sino porque cabe la posibilidad de que las dos segundas sean secciones o partes de la primera, como parece indicar la numeración de Von Arnim. *Sobre la justicia* tenía, a juzgar por los fragmentos transmitidos, al menos tres libros (aunque tal vez cuatro, cf. fr. 96), y cabe asignarle los frs. 87-96, así como la referencia al libro citado como *Sobre lo justo* en el test. 1, § 188 para dar testimonio de las opiniones escandalosas de Crisipo sobre el tratamiento de los muertos (cf. también fr. 94). Los frs. 98-101 recogen las citas en las que se hace expresa la polémica contra Platón; Cherniss considera que se trata de una obra independiente y argumenta que Plutarco deja muy clara la diferencia entre los escritos *Sobre la Justicia* y aquellos que escribió el filósofo «en contra de Platón», *Pròs Plátōna,* sobre la cual cf. ALESSE, *Stoa*, págs. 219-221. Más dudosa es la defensa del carácter independiente de una obra de título *Sobre la justicia contra Aristóteles,* a la que sólo cabría atribuir el fr. 102, sobre el cual cf., *infra,* nota 195. STEINMETZ, «Stoa», pág. 591, considera que, dado el carácter esencialmente crítico de libro es más probable, que las referencias a Platón y Aristóteles fueran una parte de la obra. Es significativo en este sentido que ninguno de los textos referidos a estas críticas tiene indicación de volumen. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 272-280.

Sobre ellos desde el cielo precipita gran calamidad el Cro
[nida:
hambre y peste a un tiempo; y perecen los hombres[179].

Dice que eso hacen los dioses para que, ante el castigo de los malvados, los demás se atengan a esos ejemplos y sean menos propensos a seguir esta conducta. Y de nuevo en *Sobre la Justicia,* tras sugerir que, si sostenemos que el placer es un bien pero no un fin, es posible salvar la justicia, establecido esto tiene dicho literalmente lo siguiente: «Tal vez si se le concede *(sc.* al placer) que es un bien y no un fin, si lo honesto se cuenta también entre las cosas preferibles por sí mismas, podríamos preservar la justicia, al conceder que lo honesto y la justicia son un bien mayor que el placer».

89 Diógenes Laercio, VII 129

Para ellos *(sc.* los estoicos) no existe lo justo en relación con los demás animales, debido a la diferencia, como dice Crisipo en el primer libro de *Sobre la Justicia.*

90 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 12, 1038B

Pero en el libro primero *Sobre la justicia* afirma que también las fieras en proporción del trato con sus crías sienten un parentesco hacia ellas, a excepción de los peces, dado que sus propias crías se alimentan por sí mismas[180]. Pero no puede tener sensación lo que no tiene sentidos, ni impulso de apropiación *(oikeíōsis)* lo que no tiene nada propio *(oi-*

---

[179] *Trabajos* 242, con la variante en el primer verso *epēlasen* 'precipita' en lugar del de los mss.

[180] Sobre la situación especial de los peces en la escala de la naturaleza, cf. Clem. de Al., *Estróm.* VII 56 *(SVF* II 721), Fil. de Al., *De opif.* 66 *(SVF* II 712)

keîon). En efecto, la apropiación es sensación de lo que es propio y su percepción[181].

91 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 36, 1051A

De nuevo en el libro primero de *Sobre la justicia,* al hablar de los dioses, que puedan oponerse a determinados abusos[182], dice: «Abolir del todo el mal del universo ni es posible ni está bien que sea abolido».

92 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 17, 1041F-1042A

Pero para que no haya posibilidad de negar que dice cosas contradictorias, en el tercer libro de *Sobre la Justicia* tiene dicho lo siguiente: «Por todo ello, debido a la extremosidad de su grandeza y su belleza, parece que lo que decimos es semejante a ficciones y no se atiene al hombre y a la a naturaleza humana»[183]. En consecuencia, ¿hay alguien que reconozca con más claridad que se contradice a sí mismo que éste? Aquello que, dice, es tan extraordinario que parece ficción y va más allá del hombre y la naturaleza humana, eso mismo va diciendo que es concordo con la vida y alcanza las prenociones naturales[184].

---

[181] Para el concepto estoico de la *oikeíōsis,* que incluye la «pertenencia», la «propiedad», la «íntima relación» o «familiaridad», y su importancia para sistema ético estoico, cf. Introducción, págs. 92-93.

[182] Agunos autores, como Isnardi, traducen el verbo por «implicarse».

[183] Plutarco no muestra lo que Crisipo previamente declara, de lo cual depende la proposición citada. Tal vez esta laguna se corresponda con las afirmaciones hechas por Cicerón en *Sobre las leyes* I 10, 28: «Ciertamente, no hay nada más notable que la comprensión plena de que hemos nacido para la justicia».

[184] Cf., sobre este controvertido término, fr. 35 y nota.

93 FILODEMO, *Sobre los estoicos* 6, col. XVI 20-21, pág. 102 DORANDI

Y en el tercer libro de su obra *Sobre la Justicia* establece su doctrina acerca de la antropofagia[185] ...

94 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 25, 1070D

En su obra *Sobre la Justicia* piensa que lo justo no podría preservarse si se establece que el placer es un fin; pero si no es un fin, sino un bien sin más, entonces sí lo cree. No creo que ahora necesites escuchar de mí sus propias palabras, pues cualquiera puede tener acceso al tercer libro de *Sobre la Justicia.*

95 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* XI 192

Una prueba de su veneración a los finados sería su recomendación acerca de la antropofagia: no sólo es válido comerse a los muertos, sino también las propias carnes, en caso de que alguna parte resulte cortada del cuerpo. En *Sobre la Justicia* Crisipo dice lo siguiente: «Y si fuera cortada una parte de los miembros y apta para servir de alimento, no enterrarla ni tirarla de ningún modo, sino consumirla, a fin de que se convierta en otra parte de nuestro propio cuerpo»[186].

---

[185] El término *anthrōpophagía* es de uso limitado en griego, cf. ARIST., *Pol.* VIII 1338b; PORF., *Sobre la abstinencia* II 57. En los fragmentos de los estoicos que han llegado hasta nosotros suele aparecer el término *anthrōpoboría* y *anthrōpoboréō* en lo que parece una acuñación de los estoicos desde ZENÓN (cf. *SVF* I 254). En el segundo elemento del compuesto se reconoce el sustantivo *borá*, cuyo primer sentido en LSJ es, precisamente, «alimento de los animales carnívoros».

[186] Las mismas indicaciones sobre la permisibilidad del incesto y con casi las mismas palabras aparecen en *Esb. Pirr.* III, 247, también a continuación de una cita de *Sobre la república*, cf. fr. 225. La expresión introductoria no deja claro si en *Esb. Pirr.* III 247 Sexto se refiere de manera

96 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 32, 1049A

Algunos de los pitagóricos[187] le reprochan *(sc.* a Crisipo) que en su obra *Sobre la Justicia* escriba acerca de los gallos, diciendo: «Han nacido con un propósito útil, pues nos despiertan, apartan a los escorpiones y atraen nuestra atención al combate, insuflando nuestro ánimo de valor. Sin embargo, es necesario que los comamos, a fin de que el número de los que nacen no exceda de lo necesario»[188].

97 CICERÓN, *Sobre la república* III 8, 12

Dedica *(sc.* Aristóteles) a la misma justicia cuatro libros razonablemente grandes[189], pero de Crisipo, que se expresa a su manera, que se aplica al sentido de las palabras y no al peso de los hechos, no esperaba nada grandioso ni extraordinario.

---

genérica e imprecisa a *Sobre la justicia* o si es este un caso, no infrecuente por lo que sabemos (test. 46), de aquellos en los que Crisipo se repetía. Con esta salvedad, la secuencia de citas de Zenón y Crisipo en *Contra los profesores* XI 190-194 y *Esb. Pirr.* III 245-248 es la misma.

[187] Acerca de veneración de los pitagóricos por los gallos, especialmente los gallos blancos, cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 670C-D; DIÓG. LAERC., VIII 34; CLAUDIO ELIANO, *Historias curiosas* IV 17; JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* 84, 147; *Protréptrico,* 21. Por lo demás, no queda claro si se trata de pitagóricos contemporáneos de Crisipo o, como es tal vez más probable, lo son del propio PLUTARCO, aludidos también en *Charlas de sobremesa* 727B-C.

[188] Son las utilidades reconocidas entre los griegos a estos animales, cf. ARISTÓF., *Aves* 488-492 y PLINIO, *Hist. Nat.* X 46 (canto del gallo); PLUT., *Cómo sacar provecho de los enemigos* 87A-B y ARISTÓF., *Avispas* 794 (defensa contra los escorpiones); CLAUDIO ELIANO, *Historias curiosas* II 28 (ejemplo de valor). Sobre la razón para su consumo, cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 729F-730A y PORF., *Sobre la abstinencia* I 11.

[189] La obra perdida de ARISTÓTELES, *Sobre la Justicia,* en cuatro libros, mencionada por DIÓG. LAERC., V 22; cf. test. 39.

98 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 25, 1070E

Crisipo reconoce que existen ciertos miedos, pesares y desengaños que nos hacen daño, pero que no nos hacen peores. Llégate al primer libro de *Sobre la Justicia*, que escribió contra Platón, pues allí es digna de referirse, aunque por otras razones, la inventiva verbal de este hombre, que simplemente se despreocupa de todos los hechos y las doctrinas, sean propias o ajenas.

99 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 15, 1040D

Esto es lo que allí dice sobre el placer[190]. Pero en los libros escritos contra Platón, cuando critica su opinión de dejar la salud entre los bienes[191], dice, que no sólo la justicia, sino también la magnanimidad, la sabiduría y todas las demás virtudes se anulan si dejamos entre los bienes sea el placer, sea la salud, sea cualquier otra cosa que no es un bien.

100 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 16, 1041B-C

En los libros que escribió contra Platón tiene dicho lo siguiente acerca de que la injusticia no se dice en relación con uno mismo sino con otro : «Los individuos ⟨no son por sí injustos,⟩[192] ni los injustos se componen de muchos individuos tales que digan cosas contrarias, dado que se toma en vano la injusticia como si se diera en varios individuos en

---

[190] El argumento sobre la condición del placer como bien sin más *(haplôs)* y no como fin que hemos recogido como fr. 89.

[191] Son varios los pasajes platónicos a los que cabe referir esta afirmación, cf. *Lis.* 218e-219a; *Gorg.* 452a-b, 504c; *Rep.* II 357c; *Leyes* I 631c, 661a-d.

[192] Seguimos la conjetura de Cherniss para este pasaje textualmente difícil. Sobre el carácter propiamente relacional de la justicia, cf. Arist., *Ét. Nic.* V 1138a y Plut., *La desaparición de los oráculos* 213D.

cierta disposición en relación consigo mismos, cuando nada tal se da en relación con uno sólo, sino en cuanto alguien está en tal disposición en relación con sus vecinos».

101 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 15, 1040A

En su obra *Sobre la Justicia, contra Platón,* justo al comienzo, ataca *(sc.* Crisipo) su doctrina acerca de los dioses y dice que Céfalo se equivoca al tratar de disuadir de la injusticia recurriendo al miedo a los dioses[193]. La doctrina del castigo divino se presta fácilmente a críticas y puede producir muchas desviaciones en sentido contrario y evidencias contradictorias, pues no se diferencia del cuento de Aco y Alfito, del que se sirven las mujeres para impedir que los niños se porten mal. Y después de ridiculizar de tal manera lo dicho por Platón, lo alaba en otros pasajes y añade los siguientes versos de Eurípides:

... pero existen, aunque alguien se ría de esto,
Zeus y los dioses, que vigilan las pasiones del hombre[194].

102 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 15, 1040E

Para que no quede oportunidad de defensa a sus contradicciones, combate *(sc.* Crisipo) lo dicho por Aristóteles sobre la justicia[195], diciendo que se equivoca cuando dice que,

---

[193] PLATÓN, *Rep.* I 330d ss.

[194] Fr. 991 N^2.

[195] El texto de Plutarco permite dos traducciones. La primera es la que sigue Isnardi y los que remiten el pasaje a la obra (o parte de una) de título *Sobre la justicia contra Aristóteles*. Sin embargo, ya POHLENZ, «Plutarchs Schrifen», pág. 10, a quien secunda Cherniss, rechazó esta posibilidad. El texto puede tomarse como alusión a un libro de Aristóteles, *Sobre la justicia,* cf. fr. 86 ROSE; W. D. ROSS *Aristotelis Fragmenta Selecta,* Oxford 1955, pág. 98; y P. MORAUX, *Le Dialogue «Sur la Justice»,* Lovaina-París 1957, pág. 58. Por su parte, E. BIGNONE, *L'Aristotele Perduto,* Florencia, 1936, vol. I, pág. 373, y R. WALTZER, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta,*

al contar el placer como un fin, no sólo se suprime la justicia, sino que junto con la justicia se suprime cada una de las demás virtudes. Es verdad que la justicia se suprime de esta forma, pero nada impide que las demás virtudes sigan existiendo, aun si no son preferidas por sí mismas, sino que siempre serán bienes y virtudes. Y en este punto las nombra una a una, pero mejor será repetir sus propias palabras: «Si de acuerdo con semejante razonamiento se toma el placer como un fin, no me parece que se sigan todas estas consecuencias, sino que, según lo dicho, ninguna de las virtudes debería ser escogida por sí misma, ni debería rehuirse ninguno de los vicios, sino que todo eso debería ser puesto en relación con el objeto que persigue. Así, nada impide que, según ellos, el valor, la sabiduría, la moderación, la firmeza y las demás virtudes parecidas sean bienes, ni que sus vicios contrarios deban ser evitados».

DEMOSTRACIONES SOBRE LA JUSTICIA (173; XIII)

103 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 16, 1041B-D

Platón afirmaba que la injusticia, en tanto que disensión[196] y discordia del alma, no pierde su fuerza en aquellos que la poseen, sino que enfrenta al malvado consigo mismo, lo confronta y lo perturba[197]. Crisipo lo recrimina, diciendo

---

Florencia, 1934, págs. 61-62, lo asignan al *Protréptico.* Sobre el carácter de suma que tiene la justicia en relación con las demás virtudes, cf. *Ét. Nic.* V 1130a.

[196] Traducimos la correción *diaphorá* que adopta Cherniss siguiendo a Pohlenz, frente al *diaphthorá* («corrupción») de los ms.

[197] Cherniss señala con paréntesis angulares «enfrenta y perturba», términos que han provocado diversas propuestas de correción por parte de los editores. La descripción platónica del efecto de la injusticia en el alma

que es absurdo decir que se comete injusticia con uno mismo, pues la injusticia es siempre contra otro, y no contra sí mismo. Pero olvidándose de todo esto, afirma a su vez en las *Demostraciones sobre la justicia* que el injusto, cuando se comporta injustamente con otro, también se comporta injustamente consigo mismo, pues cuando comete injusticia contra otro, se convierte para sí en causa del abuso y ocasiona daño a su propia valía. (...)[198]. Pero en las *Demostraciones* esgrime argumentos acerca de que el injusto comete injusticia también contra sí mismo: «La ley prohíbe ser causa accesoria de transgresión, y cometer injusticia es transgredir la ley. Ahora bien, el que es causa accesoria para sí mismo de cometer injusticia transgrede también la ley contra sí mismo. El que comete transgresión en relación con alguien, comete transgresión contra ese mismo. Entonces, el que comete injusticia contra cualquiera que sea comete también injuticia contra sí mismo». Y de nuevo: «Una falta es un daño, y toda falta es una falta contra sí mismo. Entonces, todo el que comete una falta se inflige un daño contra su valía. Si es así, también comete injusticia contra sí mismo[199]». Y así todavía: «El que recibe daño de otro se causa daño a sí mismo, y causa daño contra su valía; pero esto era el cometer injusticia; por tanto, todo el que es víctima de alguna injusticia por parte de quien sea comete también injusticia contra sí mismo»[200].

---

remite a *Rep.* I 351d-352a, y para los benévolos efectos de la justicia sobre el alma, cf. *Rep.* IV 441d-443b y 586e.

[198] El texto que no recogemos es el incluido en el fr. 100, de *Sobre la justicia,* donde Crisipo defendía el carácter estrictamente relacional de la virtud.

[199] Cf. Marco Aurelio, VII 13, VIII 55 y IX 4; Epict., IV 5, 10.

[200] Este último argumento fue considerado por Pohlenz, «Plutarchs Schrift», pág. 15, una parodia que Plutarco tomó como si fuera un auténtico argumento de Crisipo, pero Cherniss interpreta la sorprendente conclusión de Crisipo en el sentido de que aquel que recibe injusticia se convier-

104 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 15, 1041A

En las *Demostraciones sobre la justicia,* dice expresamente: «Toda acción recta es, a la vez, una acción de derecho y una acción de justicia; pero la acción según la moderación, la firmeza, la prudencia o el valor, es una acción recta, por tanto, es también una acción de justicia».

SOBRE ZEUS, UN LIBRO (174; XIV)

105 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 13, 1038E-F

Además, paso por alto que diga en su obra *Sobre Zeus* que «las virtudes son susceptibles de incrementarse y y transitar»[201], para que no se crea que me atengo a las palabras, aunque Crisipo ataca con aspereza en este respecto a Platón y a los demás filósofos. Pero cuando exhorta *(sc.* Crisipo) a no aprobar todo lo que se realiza conforme a la virtud, revela las diferencias entre las acciones rectas. Así lo dice en *Sobre Zeus*: «Si bien, en efecto, son apropiados los actos según las virtudes, hay entre ellos algunos que ⟨no⟩ se citan[202], como extender valientemente el dedo, abstenerse castamente de una anciana agonizante o escuchar sin precipitación

te en causa accesoria *(paraítios)* de la injusticia cometida, algo que no puede ocurrir con el sabio dado que éste no puede ser objeto de tratamiento injusto o daño.

[201] Sobre el sentido del crecimiento de las virtudes, cf. CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III 48 y SÉN., *Ep.* LXXIV 48.

[202] El pasaje presenta dificultades que hemos solventado siguiendo a Cherniss, quien introduce la negación marcada en el texto y propone mantener la lección de algunos mss. *proenechthénta*, con el sentido de «citar», «poner como ejemplo», que encontramos en otros pasajes del propio Plutarco. Otros editores, como Pohlenz, corrigen en *apoproachthénta*, y refieren la expresión a la teoría estoica de los indiferentes «no preferidos». Como señala Cherniss, esta lectura implicaría una inconsecuencia seria en una doctrina importante del estoicismo.

una explicación acerca de que tres es igual a cuatro. Revela cierta frialdad quien se apresta a alabar y encomiar a alguien por medio de acciones tales»[203].

SOBRE EL DESTINO, DOS LIBROS (175; XVI) [204]

106 ESTOBEO, I 5, 15[205]

En el libro segundo *Sobre las definiciones* [206] y en los libros *Sobre el destino*, así como en otros escritos de manera

---

[203] Sobre este texto y la paradoja moral de las diferencias en las acciones rectas, cf. ALGRA, «Chrysippus on virtuous abstention from ugly old women». El mismo ejemplo desconcertante de la anciana moribunda aparecía citado, junto con otros igualmente paradójicos, en el libro tercero de *Sobre los dioses* fr. 136.

[204] El término griego utilizado es *heimarménē*. Hay una detallada reconstrucción del libro junto con la edición de los fragmentos pertinentes en GERCKE, «Chrysippea», págs. 715-747. Sobre el libro y sus contenidos, cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 218-224, BREHIER, *Chrysippe*, págs. 40-42, STEINMETZ, «Stoa», pág. 589, y BOBZIEN, *Determinism and freedom*, *passim*, esp. págs. 44-58. Por los fragmentos expresamente atribuidos al libro podemos saber que en el libro primero se abordaba la definición del destino, su relación con la divinidad (cf. ALEJ. DE AFROD., *Sobre el destino* 31, pág. 203, 12-16 BRUNS [*SVF* II 928], Escolios a HOM., VIII 69, 2-3 ERBSE [*SVF* II 931]), y, por consiguiente, su vigencia universal que enuncia lo esencial de la posición estoica (cf. CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* III 14 [*SVF* II 922], *Sobre la adivinación* I 56, 127 [*SVF* II 944], *Com. a Lucano,* II 306, pág. 69 [*SVF* II 924], JUST., *Apol.* II 4, 1-9, 8 [*SVF* II 926]); en el segundo se tocaban cuestiones relacionadas con los problemas que esta concepción del destino plantea a las ideas comunes de responsabilidad y mérito. Cf. también los frs. 453-470.

[205] AECIO, I 28, 3, págs. 323, 13-324, 10 DG. El pasaje correspondiente de PS. PLUT., *Plac.* I 28, 885B, comienza citando sin asignación de título la definición que Estobeo asigna a *Sobre el mundo,* fr. 158, y continua con las tres que siguen en Estobeo, pero hace referencia sólo a la obra *Las definiciones,* que ha servido para corregir la variante de Estobeo para el título de la obra (cf. la nota siguiente). Von Arnim aduce también el pasaje de FIL. ALEJ., *De aetern. Mundi* 75, pág. 248, 1.

dispersa lo declara de muchas formas. «Destino es la razón *(lógos)* del mundo», o «Razón de las cosas gobernadas en el mundo por la providencia[207]», o «Razón según la cual sucedió lo sucedido, sucede lo que sucede, sucederá lo que ha de suceder»[208]. En lugar de la razón pone la verdad, la causa, la naturaleza, la necesidad y añade además otras denominaciones, como si las asignara a la misma sustancia según sea su propósito uno u otro. Y *(sc.* dice Crisipo) que las Parcas *(Moírai)* se les llama, por la partición *(diamerismós)* que hacen, Cloto, Láquesis y Átropo. Láquesis porque asigna la suerte que a cada uno toca *(lelónchasi)* conforme a justicia. Átropo porque la definición en lo que a cada cosa corresponde es inmutable *(ametátreptos)* e inalterable desde la eternidad. Cloto porque la distribución conforme al destino y sus criaturas procede de manera parecida a los hilados *(klōthoménois),* pues, según la explicación etimológica, los nombres y las cosas se unen de manera útil[209].

---

[206] Según la corrección de Diels y von Arnim, que deriva de Heeren; L.-S. y Dufour mantienen el texto *Perì hōrôn, Sobre las estaciones.*

[207] Definición atribuida por Teodoreto, *Cura de las afecc. de los griegos* VI 14, a «los que sucedieron a Zenón».

[208] Una definición semejante aparece en Cic. *Sobre la adivinación* 1 55, 126 *(SVF* II 921). Ps. Gal., *Hist. Phil.* 42, pág. 620, 17-20 DG, la asigna a *Sobre las definiciones,* y la opone a la de «los demás estoicos», que definen el Destino como «entrelazamiento», *heirmós*, sobre el cual cf. fr. 454 y nota.

[209] La sección final que trata de las Parcas y la interpretación etimológica de sus nombres podría proceder, según Runia, «Additional fragments of Arius Dydimus on Physics», págs. 375 s., de Ario Dídimo. Las etimologías del nombre de las Parcas aparecen también en Ps. Arist., *Acerca del mundo* 401b, Cornuto, *Teol.* 13, pág. 13 Lang, Escolios a Hes., *Teog.* 211 *(SVF* II 1092), Teodoreto, *Cura de las afecc. de los griegos* VI 11, quien depende de Aecio.

107 EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación Evangélica* VI 8, 8-10[210]

«Crisipo cree aportar, además, como prueba sólida del destino universal el establecimiento de los nombres correspondientes. Pues el Hado *(peprōménē)* es un gobierno determinado *(peperasménē)* y perfecto, y el Destino *(heimarménē)* es un entrelazamiento *(eiroménē)* que depende bien de la voluntad de Dios, bien de cualquier causa determinada. Y también las Parcas *(Moírai)* reciben su nombre de que ciertas cosas están repartidas *(memerísthai)* y distribuidas *(katanenemêsthai)* a cada uno de nosotros. De igual modo se dice también que lo necesario es lo que corresponde y se debe según el Destino. Y el número de las Parcas lo entiende como los tres tiempos en los que todo se encierra y por los que todo se cumple. Y que Láquesis se llama por sortear *(lanchánein)* a cada uno su destino, Atropo por lo indeclinable *(átrepton)* e inamovible de la distribución y Cloto por que todo está tejido *(synkeklôsthai)* y trabado, y de cada cosa hay un único curso. Con esta y otras necedades del mismo tipo pretende demostrar la necesidad universal».

108 DIÓGENES LAERCIO, VII 149

Dicen que todo ocurre conforme al Destino Crisipo en el libro *Sobre el Destino,* Posidonio en el libro segundo de *Sobre el Destino*, y Zenón; Boeto, por su parte, en el libro primero de *Sobre el Destino*[211]. El Destino es la causa que entrelaza los seres, o razón conforme a la cual el mundo procede.

---

[210] Sobre el sentido de las comillas en estos textos de Eusebio procedentes de Diogeniano, cf., *infra,* nota 212.

[211] POSIDONIO, fr. 25 E.-K.; ZENÓN, *SVF* I 175; BOETO, fr. 3 *(SVF* III, pág. 265). Los manuscritos más importantes dan *nómōn*, «leyes», en lugar de *óntōn*, «seres».

109 Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* IV 3, 1-13[212]

«Mas venga otra prueba del mismo género en el mismo libro que mencionamos (*sc.* de Crisipo): «Pues no serían verdaderas las predicciones de los adivinos si no estuviera todo abarcado por el Destino». Lo cual es una completa estupidez. Como si fuera evidente que todos los pronósticos de los llamados adivinos resultaran ciertos, o que se estaría más inclinado a conceder que todo ocurre conforme al Destino, y no más bien que se trata de una afirmación falsa, puesto que es precisamente la contraria, es decir, la de que no todos los pronósticos se cumplen, por no decir la mayoría de ellos, la que demuestra la evidencia. De este modo ha 2
conducido Crisipo la prueba, apoyando ambas afirmaciones una en otra: quiere demostrar que todo sucede conforme al Destino a partir del arte adivinatoria, pero no podría demostrar que existe el arte adivinatoria si no es presuponiendo que todo sucede conforme al Destino. Pero, ¿hay forma más 3

[212] El título del capítulo es: «De los libros de Diogeniano. Que su arte adivinatoria es inconsistente y falaz la mayoría de las veces, y dañosa la profecía conforme a ellos». Sobre este filósofo de nombre Diogeniano, epicúreo del s. II d. C., cf. T. Dorandi, «Diogénianos», D 152, *DPhA* II, págs. 833-834. Sobre su polémica con Crisipo, cf. M. Isnardi Parente, «Diogeniano, gli Epicurei e la τύχη», *ANRW* II 36.4, 1990, 2424-2445. Un análisis detallado de estos pasajes y la posibilidad de recuperar la doctrina de Crisipo la debemos a Bobzien, *Determinism and Freedom*, págs. 208-216. Los fragmentos de la obra de Eusebio que recogemos transmiten, pues, la refutación y las opiniones de Diogeniano en polémica con las ideas de Crisipo. Eusebio explica en *Prep. Evang.* IV 2, 14 que, entre las miles de refutaciones del valor de los oráculos, ha considerado suficiente aportar el testimonio de Diogeniano, quien «escribe contestando los argumentos elaborados por Crisipo sobre el destino a partir de las profecías de los oráculos». Diogeniano refutaba el uso de éstos como prueba, señalando el carácter falso o azaroso de la mayoría de los oráculos griegos, así como su inutilidad, cuando no el perjuicio que causa.

viciada de demostración que ésta? El que algunos de los
pronósticos que hacen los adivinos sucedan con toda evi-
dencia no es signo de que el arte adivinatoria sea una cien-
cia, sino de que por azar el resultado de los hechos viene a
coincidir con los pronósticos, cosa que no nos demuestra en
4 absoluto que se trate de una ciencia. Pues tampoco llama-
ríamos arquero al que acertara una vez al blanco y fallara
muchas, ni médico al que matara a la mayoría de los pacien-
tes, pero pudiera salvar a uno de ellos. En suma, no llama-
mos ciencia a la actividad que no tiene éxito en la totalidad,
o al menos en la mayoría, de las obras que le son propias.
5 De que fallan la mayor parte de las veces los llamados adi-
vinos podría ser testigo el conjunto de la comunidad huma-
na y hasta los mismos que profesan ese arte, quienes no re-
curren a su ayuda para los menesteres de la vida diaria, sino
que se sirven de su propia inteligencia, del consejo y de la
participación en asuntos que se considera que brindan expe-
riencia.

6 »Porque, incluso suponiendo que fuera verdad que el ar-
te adivinatoria es capaz de contemplar y predecir todos los
hechos futuros, ciertamente se concluiría que todo es con-
forme al Destino, pero no se podría mostrar que fuera útil y
beneficiosa para la vida, que es la razón por la que Crisipo
7 cree que hay que celebrar el arte adivinatoria. Pues, ¿qué
provecho nos resultaría de conocer por adelantado las difi-
cultades que de todos modos van a llegarnos, de las que se-
ría imposible guardarse. En efecto, ¿cómo podría uno pre-
caverse de lo que sucede conforme al Destino? De modo que
ningún provecho nos viene de la adivinación, sino que, más
bien, nos viene un perjuicio de ella: brinda a los hombres la
anticipación vana del dolor por la representación adelantada
8 de las dificultades que necesariamente han de ocurrir. Pues,
se podrá decir, no será igual la alegría que procura a la in-

versa el pronóstico de los bienes que han de venir, puesto
que el natural del hombre es no alegrarse tanto con los bie-
nes futuros como dolerse por los males, sobre todo porque,
por lo general, no esperamos que éstos nos sobrevengan a
nosotros precisamente antes de escucharlos, mientras que
los bienes es lo que todos esperamos a causa de nuestra na-
tural inclinación a ellos; de hecho, la mayoría espera alcan-
zar bienes mayores de lo que es posible; por ello la previ- 9
sión de los bienes no mantiene mucho tiempo la alegría,
pues incluso sin aquélla cada uno por sí mismo espera lo
mejor, o bien la mantiene breve tiempo por la aparente se-
guridad, e incluso muchas veces hasta disminuye la alegría,
cuando se escucha que son menos de los esperados. Pero el
anuncio de los males, tanto por ser repugnantes por natura-
leza como por el hecho de que se anuncian contra nuestra
expectativa, provoca una gran conmoción.

»Pero incluso si esto no ocurriera, seguiría siendo evi- 10
dente para todo el mundo la inutilidad de la profecía. Pues si
alguien dice que la utilidad de la adivinación se salva por el
hecho de predecir lo que habrá de ser pernicioso si no nos
guardamos, ya no estará demostrando que todo ha de ocurrir
conforme al Destino, pues en nuestro poder está el guardar-
nos o no guardarnos de algo. Pues si se trata de algo que es- 11
tá absolutamente necesitado, de modo que el destino se ex-
tiende por todas las cosas, entonces desaparece toda la
utilidad de la adivinación, pues nos prevendremos si está de-
terminado y no nos prevendremos, evidentemente, si no está
determinado que lo hagamos, aunque todos lo adivinos nos
predigan el futuro. Por ejemplo, el mismo Crisipo dice sobre 12
Edipo y Alejandro el de Príamo que, aunque los progenito-
res se las ingeniaron de todas las maneras para matarlos y
evitar así la predicción que pesaba sobre ellos, no pudie-

13 ron[213]. De este modo admite que ninguna utilidad les supuso la predicción de los males, por ser su causa derivada del destino».

110 EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación Evangélica* VI 8, 1-3[214]

«Merece la pena comparar con todas éstas las opiniones de Crisipo el estoico sobre este asunto. Pues éste, en el libro primero *Sobre el Destino*, queriendo demostrar que todo está abrazado por la necesidad y el Destino, se sirve de los siguientes testimonios, entre los que se cuenta los siguientes versos del poeta Homero:

Mas a mí una Parca
triste me abraza, la que al nacer me cupo en suerte[215],

2 y

... más adelante habrá de sufrir cuanto el Hado
para él hiló al nacer cuando su madre dio a luz[216],

y

afirmo que al Destino ningún hombre ha escapado[217],

[213] Un argumento semejante que desarrolla el ejemplo de Edipo aparece en ALEJ. DE AFROD., *Sobre el Destino,* págs. 201, 32-202, 25 *(SVF* II 941) y Cicerón (cf. fr. 454). El ejemplo de Edipo y la cita de Eurípides aparecen de nuevo en la crítica de Enomao a Crisipo, cf. fr. 464.

[214] El título del capítulo reza: «Además, sobre el mismo tema *(sc.* sobre el destino). De los libros de Diogeniano el peripatético».

[215] *Il.* XXIII 78-79.

[216] *Il.* XX 127-128.

[217] *Il.* VI 488.

sin darse cuenta de que en otros pasajes el poeta dice cosas contrarias a éstas, pasajes de los que él mismo se sirve en el libro segundo, cuando quiere hacer valer que el suceder de muchas cosas está en nuestro poder, como por ejemplo:

perecieron por su propia insensatez[218],

y lo de

¡Ay, ay, qué cosas nos imputan a los dioses los mortales!
Pues dicen que de nosotros les vienen los males, mas son
[ellos mismos,
Quienes, por sus propias insensateces, sufren más de lo que
[les ha señalado el Destino[219].

Todos estos versos hablan, en efecto, en contra de que 3
todo ocurre según el Destino. Pero lo que tampoco le alcanzó a ver *(sc.* Crisipo) es que Homero en aquellos versos en absoluto da testimonio de su doctrina, pues encontrará más bien que insinuaba que algunas cosas ocurren conforme al Destino, no que todo se da conforme a él.

111 EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación Evangélica* VI 8, 25-29

En el libro primero *Sobre el Destino* se sirve de pruebas 25
de este tipo, mientras que en el libro segundo intenta resolver los absurdos que parecen seguirse de la doctrina que dice que todo es por necesidad, como dijimos al comienzo. Por ejemplo, que se elimina todo el esfuerzo que se relaciona con las críticas, las alabanzas, las exhortaciones y todo lo

218 *Od.* I 7.
219 *Od.* I 32-34.

26 parece derivar de nuestra responsabilidad. Dice, en efecto,
en el libro segundo: «Que muchas cosas derivan de nosotros
es evidente, pero no lo es menos que también están codesti-
nadas conforme al gobierno del universo». Y se sirve de los
27 siguientes ejemplos. «Pues que no perdamos el manto no es,
sin más, por necesidad, sino junto con el hecho de conser-
varlo, y que tal persona se haya salvado de los enemigos
junto con el que haya huido de ellos; y engendrar hijos junto
28 con querer unirse a una mujer. Pues —dice—, así como, si
se dice que el púgil Hegesarco ha salido completamente in-
demne del combate, sería absurdo pensar que Hegesarco lu-
chó sin levantar los brazos, puesto que estaba destinado que
saliera indemne (el que tal afirmara lo diría a causa de lo
superfluo que sería la defensa de este hombre para evitar los
29 golpes), así también en los demás casos. Porque muchas co-
sas es imposible que sucedan sin que nosotros queramos y
aportemos a ello el afán y el esfuerzo más intensos, puesto
que está destinado que ocurran junto con ello».

112 Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* VI 8, 33-34

33 «'Pero estará en nuestro poder —dice—, puesto que está
implicado en el destino el que esté en nuestro poder'. ¿Y
cómo, diría yo, podría estar implicado, si guardar o no el
manto está en mi poder, y de este modo también estaría en
34 mi poder conservarlo? De esta diferencia que hace Crisipo
resulta evidente que está libre del destino la causa que se
nos imputa, 'pues —dice— está destinado que conserves el
manto si lo guardas, y tener hijos si los quieres, pero de otro
modo nada de esto sucederá; ahora bien, no podríamos
hacer semejantes consideraciones respecto de las cosas que
el destino tiene ya previstas'».

113 FULGENCIO, *Mitología*, proemio

Sin embargo, en los sentidos humanos los errores no nacen si no es suscitados por impulsos causales, como dice Crisipo en *Sobre el destino*: «Los incidentes se implican en impulsos resbaladizos».

INTRODUCCIÓN AL TRATADO SOBRE LOS BIENES Y LOS MALES (176; XVII)[220]

114 ATENEO, *Banquete de los eruditos* IX 464D

En la *Introducción al tratado sobre los bienes y los males* dice Crisipo que el vulgo une el término «locura» al más grande número de cosas[221]. Se habla, en efecto, de «locura por las mujeres» o de «locura por las codornices». Algunos llaman «locos por la gloria» a quienes aman la gloria, o «locos por las mujeres» a los mujeriegos, o «locos por las aves» a los que les gustan las aves, dado que todos estos nombres significan lo mismo, de modo que las restantes (*sc.* locuras) pueden denominarse sin impropiedad de ese modo. Así, los aficionados a la comida y los glotones están «locos por la comida», y los dados al vino, «locos por el vino», y así por el estilo en los casos semejantes, dado que no es de manera impropia que se asienta la locura en ellos, pues lo-

[220] Hay una probable alusión a esta obra en fr. 321. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 280-283.

[221] El término griego *manía* «locura», es también susceptible en castellano de entrar en composición para designar trastornos mentales dominados por una idea obsesiva o, en el lenguaje común, aficiones extremadas a algo. Crisipo sugiere que esta construcción deja la inclinación viciosa más clara que los nombres usualmente utilizados, *v. gr. doxomanḗs* frente al más usual *philódoxos*. Sobre la caracterización de estas inclinaciones como enfermedades, cf. fr. 209 de *Sobre las pasiones*.

camente se equivocan y se apartan cada vez más de la verdad.

115 ATENEO, *Banquete de los eruditos* IV 159D

Crisipo, en su *Introducción al tratado sobre los bienes y los males,* cuenta que cierto joven muy rico volvía desde Jonia a su casa en Atenas, vistiendo una túnica púrpura con orlas doradas. Cuando alguien le preguntó de dónde era, le respondió: «Opulento»[222].

116 ORIGENES, *Contra Celso* IV 63

El argumento de Celso sobre los vicios es refutado de otra manera por aquellos filósofos que han indagado acerca del bien y del mal[223] y han constatado a partir de la historia que antes las prostitutas se alquilaban a quienes querían fuera de la ciudad y con una máscara en el rostro[224]. Poco después perdieron la vergüenza y se descubrieron la cara, pero aún las leyes no les permitían entrar en la ciudad, y estaban fuera de ella. Finalmente, habiéndose acrecentado cada día más la perversión, se atrevieron a entrar en la ciudad. Esto lo cuenta Crisipo en la *Introducción al tratado sobre los bienes y los males:* «Otra prueba de que el vicio puede acrecentarse o disminuir puede tomarse de que los llamados «ambiguos», por aquel entonces se exponían y prostituían según el deseo de sus clientes, como pasivos o activos, y

---

[222] La agudeza consiste en hacer del adjetivo *ploúsios,* «opulento», una suerte de gentilicio de la supuesta ciudad de *Ploútos*, «Opulencia», a la manera de *athēnaíos.*

[223] La doctrina de Celso a la que contesta Orígenes es la de que los males no pueden hacerse mayores o menores, sino que tienen unos límites definidos.

[224] Un curioso ejemplo de esta costumbre aparece en *Génesis* 38, 14-15, en la historia de Judá y Tamar.

más tarde los funcionarios del gobierno de la ciudad los expulsaron». Se podría hablar de miles de cosas que por la propagación del vicio han entrado a formar parte de la vida del hombre y que antes no existían. Al menos, las historias más antiguas, aun condenando a quienes cometen infinidad de infamias, no saben de gentes que obren cosas indecibles.

SOBRE LOS ENSUEÑOS (177; XIX)
SOBRE LOS ORÁCULOS (211; LXV)[225]

117 CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 3, 6

Vino después Crisipo, varón de ingenio agudísimo, que explicó toda la doctrina sobre la adivinación en dos libros, uno, además, *Sobre los oráculos* y otro *Sobre los ensueños*. Siguió su ejemplo Diógenes de Babilonia, discípulo suyo, quien publicó un solo libro[226].

---

225 Reunimos los textos asignables a estas dos obras que, en el caso de ser efectivamente dos obras independientes, compartían una buena parte del material anecdótico, como podemos ver por el sueño profético del huevo, que Cicerón asigna al libro de los ensueños (fr. 118) y Focio al de los oráculos (fr. 119). Los fragmentos 117 y 120-122 son, de hecho, asignados por Von Arnim a una y otra obra. LONGO, «Addendum Chrysippeum», propone atribuir a Crisipo el oráculo que cita EUSEB., *Prep. Ev.* V 35, 3, a partir de la obra de ENOMAO (fr. 12 HAMMERSTAEDT) y que en *Suda, s.v.* «Prórroga *(anabolē)*», se atribuye a Eliano (del *Sobre la providencia,* fr. 46 HERCHER, ed. de 1858, no incorporado en el fr. 202 de la edición teubneriana de 1866, como correspondería). LONGO, *ibid.* págs. 161-162, hace la interesante propuesta de que los dos libros que aquí tratamos fueron objeto de una suerte de edición resumida conjunta, que circularía junto con material del *Sobre el destino* y, posiblemente, de los libros de otros estoicos sobre el tema. De este volumen tomarían la noticia, independientemente, Eliano y Enomao.

226 Diógenes de Babilonia, fr. 35 *(SVF* III, pág. 217).

118 Cicerón, *Sobre la adivinación* II 65, 134

Refiere alguien al intérprete que ha soñado que un huevo colgaba de una correa de su lecho —está en el libro de Crisipo *Sobre los ensueños*—; responde el intérprete que hay un tesoro enterrado bajo su lecho. Cava, encuentra algo de oro que, además, iba envuelto en plata. Envía al intérprete lo que le pareció bien de plata. Y entonces aquel le dice: «Y nada de la yema?», pues eso del huevo, pensaba, se refería al oro, el resto, a la plata.

119 Focio, *s.v.* «polluelo» (*neottós*), pág. 296 Porson

De que llaman a la yema da testimonio Crisipo en *Sobre los oráculos*[227]. Cuentan, en efecto, que uno vio en sueños que de su lecho colgaba un huevo y lo refirió a un intérprete de sueños. Y éste le dijo: «Si cavas, hallarás un tesoro en ese lugar». Tras encontrar un cántaro en el que había plata y oro, llevó al adivino algo del oro, y el adivino dijo: «¿Y del polluelo, no me das nada?»[228].

120 Cicerón, *Sobre la adivinación* I 26, 56-57

¿Quién puede despreciar los dos sueños que con más frecuencia mencionan los estoicos? Uno es sobre Simónides, quien, tras haber visto tendido el cadaver de un desconocido y enterrarlo, como tuviera intención de embarcarse, le pareció que aquel a quien había dado sepultura le advertía de que no lo hiciera, que si emprendía la travesía habría de

---

[227] La expresión se hizo proverbial y aparece ya citada por el peripatético Clearco, fr. 76b Wehrli, de quien se conoce el interés por las expresiones sapienciales, cf. Apostolio, XII 7, 7-13 Leut. La misma noticia aparece en *Suda, s.v.* «*neottós*», N 214. Cf. fr. 25 de *Sobre los proverbios*.

[228] Según Artemidoro, II 43, pág. 178 Pack, ver un huevo en sueños era, en general, de mal presagio, por lo que la anécdota habla, además, de la agudeza del intérprete.

morir en un naufragio; y de este modo se volvió Simónides, y murieron el resto de lo que entonces emprendieron la navegación[229].

También se ha transmitido otro sueño especialmente claro. Dos arcadios parientes que hacían el camino juntos, tras llegar a Mégara, se fueron uno a la posada y otro a casa de un huésped. Cuando descansaban ya una vez cenados, le pareció en sueños al que se alojaba con el huésped que el otro le pedía que viniera en su ayuda, pues el posadero maquinaba su muerte. Entonces se despertó atemorizado por el sueño, pero cuando se rehizo entendió que no había que darle importancia ninguna a la visión y se echó de nuevo a dormir. Entonces, mientras dormía, se le apareció aquel pidiéndole, ya que no había acudido en su ayuda en vida, que no dejara impune su muerte, pues había sido asesinado, arrojado en un carro y cubierto de estiércol; le pedía que se presentara a primera hora en la puerta, antes de que el carro saliera de la ciudad. Conmocionado por este sueño a la mañana se presentó al boyero ante la puerta y le preguntó qué había en el carro y aquél huyó asustado. El cadáver fue sacado y el posadero, al descubrirse el crimen, sufrió el castigo.

121 *Suda*, *s.v.* «Del vengador» (*timōroûntos*), T 636, vol. IV pág. 559 Adler

Dice, por ejemplo, Crisipo que en Mégara fue asesinado uno que llevaba un cinturón lleno de dinero. Lo asesinó el posadero que lo había alojado para pasar la noche, pues había puesto sus ojos en el dinero y tenía la intención de sacarlo fuera en un carro que transportaba estiércol, tras cubrir al muerto y ocultarlo. Pues bien, el alma del muerto se le

---

[229] Hemos incorporado el sueño de Simónides debido a la gran probabilidad de que también fuera incluido por Crisipo, cf. Longo, «Addendum Chrysippeum», pág. 163, nota 15.

aparece a uno de Mégara y le dice todo lo que le ha pasado, a manos de quién y cómo pretendían sacarlo fuera, así como por qué puertas, y el otro no puso en descuido lo que se le decía. Todavía de noche se levantó y se puso a vigilar la yunta, la detuvo y descubrió el cadáver. Y éste fue sepultado, pero el otro castigado[230].

122 CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 70, 144

¿Qué? ¿No evidencian las conjeturas más a ingenio de los propios intérpretes que el poder y el acuerdo de la naturaleza? A un corredor que tenía en mente marchar a Olimpia le pareció en sueños que era llevado en una cuadriga. Por la mañana acude al intérprete, que le dice: «Vencerás, pues aquello significa la velocidad y la fuerza de los caballos». Después, el mismo acude a ver a Antifonte[231], y éste le dice a su vez: «Serás vencido sin remedio, ¿es que no comprendes que han corrido cuatro por delante de ti?». Hete aquí otro corredor, y de sueños de este tipo está repleto el libro de Crisipo, repleto el de Antípatro, pero vuelvo al corredor. Refiere, pues, al intérprete que se ha visto en sueños convertido en un águila, y éste le dice: «La victoria es tuya, pues ningún ave vuela con más ímpetu que ésta». Al mismo le dice Antifonte: «Tonto, ¿no te das cuenta de que has perdido? Pues este ave persigue a las demás y por acosarlas siempre ella misma es la última». Una esposa con deseos de tener hijos estaba en duda sobre si estaba o no preñada y le

---

[230] Cf. ELIANO, *Sobre la providencia* fr. 81 HERCHER (ed. de 1866). Sobre la necesidad de la pesquisa cuando se ven en sueños muertos entristecidos, cf. ARTEMID., II 78, pág. 295 PACK.

[231] La identificación de este Antifonte no es segura. Tal vez se trate del orador del siglo v, vinculado a las corrientes sofísticas, al que algunas fuentes llaman *teratóskopos*, cf. M. NARCY, «Antiphon», A *DPhA* I, págs. 225-44.

pareció en sueños que tenía selladas sus partes. Hizo la consulta. Le dice que no puede concebir, pues estaba sellada. Mas el otro le dice que estaba preñada, pues no es costumbre sellar lo que está vacío. ¿Qué arte es el del que conjetura engañándonos con su ingenio? Esto que he contado y muchas historias más que los estoicos han recopilado, ¿significan algo acaso si no es la agudeza de personas que, a partir de una cierta similitud, conjeturan ya en este sentido ya en el otro?

EPÍSTOLAS ERÓTICAS (179; XXI)[232]

123 Ps. Clemente, *Homilías* V 18, 5-19, 1

¿No es aludiendo a la indiferencia por lo que Zenón dice que la divinidad está por todas partes, para que sea claro a los inteligentes que, con lo que quiera que alguien se una, se une como consigo mismo, y que es superfluo prohibir los llamados adulterios, o el unirse a la madre, a la hija, a la hermana o a los hijos? Y Crisipo, en las *Epístolas eróticas* menciona la imagen de Argos, cuando mancilla el rostro de Hera con el miembro de Zeus.

---

[232] Puede que a estas cartas se refiera la noticia que transmite Dióg. Laerc., X 3, sobre Diótimo el estoico, cf. test. 47 y nota. Sobre las escenas mitológicas que servían a las interpretaciones de Crisipo, cf. nota al test. 1, §§ 187-188, en la que se critica en términos semejantes la obra *Sobre los antiguos fisiólogos* (H.-G. 209) y los frs. 487-488 de obra incierta. De los motivos básicos de la interpretación, el ético y el físico, parece que es el primero el que dominaba en esta obra, a juzgar por la información, no siempre fiable, de Ps. Clemente, quien relaciona la interpretación de Crisipo con la doctrina de los indiferentes, cf. Goulet-Cazé, *Kyniká*, págs. 53-54.

SOBRE EL AMOR (180; XXII)

124 Diógenes Laercio, VII 130[233]

Y *(sc.* dicen) que el amor es un impulso[234] a establecer una amistad por causa de una belleza que se muestra[235], y no es de unión física, sino de amistad. Por ejemplo, Trasónidas, aun estando en su poder la mujer amada, se abstiene porque es odiado por ella[236]. Por tanto, el amor lo es de amistad,

---

[233] Sobre este texto, cf. Schofield, *Stoic idea of City*, págs. 34 s, quien ve aquí la interpretación crisipea de la idea zenoniana del amor y su valor político, cf. el pasaje que precede inmediatamene a éste, que hemos recogido como fr. 77, de *Sobre los géneros de vida*, en el que se cita a Zenón, Crisipo y Apolodoro.

[234] El término para «impulso» es *epibolḗ*, pero no debe entenderse en el sentido técnico que adquirirá más tarde entre las formas de impulso *(hormḗ)* como «impulso previo al impulso», cf. Estob., II 7, 9a.

[235] «Que se muestra» traduce *emphainómenon*, sobre el cual, cf. fr. 77. Hemos evitado traducir por «aparente», para evitar el sentido de «falso» que (platónicamente) suele implicar este adjetivo. Esta definición aparece con formulaciones muy semejantes en un buen número de autores, cf. Cic., *Tusc.* IV 72; Estobeo, II 7, 5b *(SVF* III 717), , Alej. de Afrod. *Com. a los «Tóp.»*, 139, 21 Wal. *(SVF* III 722) y Escolios a Dion. Trac., pág. 120, 3-5 Hilg. *(SVF* III 721).

[236] Trasónidas es el soldado que protagoniza la comedia *Misoúmenos (El detestado)* de Menandro, al que los filósofos dedicaron cierta atención, aunque por razones diversas de las de Crisipo, cf. Epict., IV 1, 19-24; Clem. de Alej., *Estróm.* II 15, 64, 2; Plut., *Sobre el deseo de riqueza* 524F; *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1095D y Claudio Eliano, *Hist. curiosas* XIV 24. La precisión de Crisipo sobre el auténtico objetivo del amor dará lugar a una distinción entre dos formas de amor, cf. Estob., II 7, 5b (*SVF* III 717) y Escolios a Dion. Trac., en *Anecd. Graec.* pág. 667 Bekk. *(SVF* III 721). Igualmente, en el catálogo de las poasiones, cf. Estob., II 7, 10c *(SVF* III 395) y Andrón., *Sobre la pasiones* 4 *(SVF* III 397). Acerca de los tipos de amistad *(philía)*, cf. fr. 247 de *Sobre la amistad.*

como dice Crisipo en su obra *Sobre el amor,* y no es enviado por los dioses[237]; y la sazón de la edad es la flor de la virtud[238].

SOBRE LOS DIOSES (181; XII)[239]

125 Diógenes Laercio, VII 148

La sustancia del Dios dice Zenón que es todo el universo y el cielo[240], pero de modo semejante lo dice Crisipo en el

---

[237] Adoptamos, junto con Goulet, la lección de los codices BPF: *theópempton,* «enviado por los dioses», recogida por Hicks, frente a la corrección *epímempton,* «condenable», que figura al margen del *Parisinus* 1759, y siguen Von Arnim, Markovich y Long. El término aparece con este valor en Aristót., *Ét. Nic.* I 10, 1099b 15. La precisión puede entenderse en el contexto del debate sobre la condición divina de la pasión amorosa, que remonta a Antístenes, cf. fr. 123 Giann.

[238] Diógenes presenta el término *hṓra,* que referido a humanos significa propiamente, «edad», más concretamente «flor de la edad», es decir «juventud». Traducir por belleza implicaría confundirla con *kállos.* Se entiende que la belleza de la juventud deja ver *(émphasis)* un adelanto del fruto, que será la virtud. En ésta se da la belleza que pertenece propiamente al sabio. El joven, que todavía no es sabio, no es bello; no puede, por tanto, mostrar belleza, paradoja que dio pie a críticas como la que leemos en Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 28 1072B-F *(SVF* III 719). Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 239 *(SVF* III 399) señala que en la definición del amor como impulso a la amistad hay que sobreentender «de jóvenes en la flor de la edad *(néōn hōraíōn)*», cf. Estobeo, II 7, 11s *(SVF* III 650).

[239] Al menos en tres libros. Cf., sobre esta obra, Baguet, *De Chrysippi,* págs. 204-209, Bréhier, *Chrysippe,* págs. 36-38 y Steinmetz, «Stoa», pág. 590. En ella se planteaba la relación entre la concepción de la divinidad, conforme a sus ideas físicas (libro I), y las múltiples divinidades de la religión tradicional, recurriendo a la interpretación alegórica de los dioses (libros II y III). A los textos reunidos debe añadirse el fr. 86, citado entre los frs. de *Sobre el juzgar.*

[240] *SVF* I 163. El sentido que se ha de dar en este pasaje al término «sustancia» *(ousía)* es distinto del que éste tiene en el fr. 259, de *Física,*

libro primero *Sobre los dioses* y Posidonio en el libro primero de *Sobre los dioses*[241].

126 FILODEMO, *De la piedad* (*Pap. Herc.* 1428), cols. IV 12-VI 16 HENRICHS[242]

Pero también Crisipo, quien todo lo remite a Zeus, dice en el libro primero de *Sobre los dioses* que Zeus es la razón que todo lo gobierna y el alma del universo, y que todo por participación en él ⟨vive, hombres, animales⟩[243] y hasta las piedras, por lo que se le llama «Zena», y «Día», porque es

---

como principio pasivo y sin cualidades equivalente a *prṓtē hýlē*, cf. L-S., v. I, pág. 264. Para la definición de la divinidad, cf. DIÓG. LAERC., VII 147 (*SVF* II 1921) y AECIO, I 7, 23 en PS. PLUT., *Plac.* 881F-882A (*SVF* II 1027).

241 Fr. 2 E.-K. Siguen las opiniones de Antípatro fr. 44 (*SVF* III, pág. 250) y Boeto, fr. 3 (*SVF* III, pág. 265) sobre la sustancia del universo y del Dios respectivamente.

242 Cols. 356-358 OBBINK. Los textos de Filodemo (fr. 126 y 129) y Cicerón (fr. 128), cuyo parentesco doxográfico fue pronto reconocido, aparecen editados en columnas paralelas en DG, págs. 545-547. Para los textos de Filodemo, hemos tomado además la indicación de columnas en cuenta el trabajo de OBBINK, «'All god are true' in Epicurus», en *Traditions of Theology*, págs. 133-221, esp. págs. 198-209, donde se ofrecen los textos crisipeos del *Pap. Herc.* 1428, como adelanto de su inminente edición de esta sección de *Sobre la piedad.* La doxografía recogida por DIÓG. LAERC., VII 147 (*SVF* II 1021) presenta paralelos con Filodemo, sobre todo la etimología del nombre de Zeus y su diversificación en figuras divinas con nombres diversos, según potencias y modos de la materia aérea, cf. SÉN., *Sobre los benef.* IV 7, 1-8, 2 (*SVF* II 1024), ATENÁG., *Leyes* 6, 4, 1-4 y AECIO, I 7, 23 en PS. PLUT., *Plac.* 881F-882A (*SVF* II 1027), SERV., *Comm. Aen.* IV 638 (*SVF* II 1070, que incluye *Com. a las «Geórgicas»* I 5, sobre la diferencia de sexo entre los dioses), así como en el cuestionamiento del antropomorfismo de la divinidad.

243 La propuesta de suplir «vive» es de Gomperz, pero la línea completa aparece en el texto de Obbink.

⟨causa y señor de todas las cosas⟩[244]; y que el mundo está dotado de alma y que es dios, la parte directora y el alma del universo, y que de este modo en proporción todo se reduce a Zeus y la naturaleza comun de todas las cosas (col. v) el Destino, la Necesidad, el Buen Gobierno, la Justicia y la Concordia, la Paz, Afrodita y todo lo semejante[245]. Y que no hay dioses machos y hembras, como tampoco lo son las ciudades o las virtudes, sino que sólo sus nombres son masculinos o femeninos, aun siendo los mismos, como Selene o Men[246]. Y que Ares está asignado a la guerra, a la formación y el enfrentamiento, Hefesto es el fuego, Crono, el flujo del fluido, Rea, la tierra, Zeus, el éter, aunque otros *(sc.* dicen) que es Apolo, y Deméter, la tierra y el hálito *(pneûma)* que hay en ella[247]. Y que es infantil que se declare, pinte o dé fi-

---

[244] El suplemento es de Henrichs a partir de una anotación marginal de difícil lectura en el papiro y sus apógrafos. *Zêna* y *Día* son dos formas posibles para el acusativo del nombre de Zeus, que permiten a Crisipo un juego etimológico que confirma sus doctrinas: *Zêna* queda emparentado con *zên* «vivir» y *Día,* que es la forma que aparece en el resto del papiro, con la preposición *diá,* que según el régimen expresa ya la causa (con ac., cf. fr. 391) ya el medio a través del cual (con gen., cf., *infra,* «el [*sc.* aire] que atraviesa la tierra»); cf. para las dos asociaciones etimológicas, CORNUTO, *Teol.* 2, HERÁCL., *Aleg. hom.* 23, Escolios a ARATO, 1 *(SVF* II 1100) y frs. 475 y 476.

[245] Esta especie de dioses «a partir de hechos *(prágmata)* y afecciones *(páthē)*» aparece en AECIO, I 6 *ap.* PS. PLUT., *Máximas de filósofos* 88 *(SVF* II 1009), como la cuarta y quinta.

[246] Crisipo toma nombres de dioses lunares femenino y masculino respectivamente. El nombre *Men* es el del dios lunar anatolio, cuya primera documentación en Atenas data, precisamente, de finales del siglo III a. C., cf. E. N. LANE, «Chrysippus, Philodemus and the God Men», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 117 (1997), 65-66. Cf. fr. 427 para la relación etimológica entre mes y luna.

[247] Tenemos alguna información más sobre la interpretación crisipea de algunas de estas divinidades que recogemos en fr. 492 (Ares), frs. 489 y 490 (Rea), fr. 491 (Crono), fr. 493 (Apolo) y fr. 494 (Afrodita).

gura a los dioses en forma humana, del mismo modo que a las ciudades, los ríos, los lugares o las pasiones[248].

Col. VI Y que Zeus es el aire que circunda la tierra, el de la tiniebla, Hades, y el que atraviesa la tierra y el mar, Posidón. Y a los demás dioses los asimila[249] a seres inanimados, como hace también con éstos. Y cree que son dioses el sol, la luna y los demás astros, así como la ley. Y dice que los hombres se transforman en dioses.

127 Aquiles, *Isagogé* 13, pág. 40 Maass

Que los cuerpos celestes son seres vivos no es opinión de Anaxágoras, Demócrito o Epicuro en el epitome a Heródoto, pero sí de Platón en el *Timeo* y de Aristóteles en el libro segundo *Sobre el cielo*[250] y de Crisipo en el libro *Sobre la providencia* y *Sobre los dioses*[251]. Los epicúreos dicen

---

[248] Para el rechazo del antropomorfismo, cf. Lact., *Sobre la ira* 18, 13 (*SVF* II 1057), Clem. Al., *Estróm.* VII 7, 37, 1-2 (*SVF* II 1058), Sén., *Apocol.* 8, 1 (*SVF* II 1059). Sobre las pasiones, cf., *supra,* nota 245.

[249] El verbo que traducimos por 'asimilar' es el gr. *synoikeioûn,* con el designa Filodemo (y, probablemente, su fuente epicúrea), el recurso constante de los estoicos en su reflexión teológica a la equiparación de divinidades entre sí o con fenómenos de la naturaleza, cf. A. Heinrichs, «Philodem *De Pietate* als mythographische Quelle», *Cron. Erc.* 5 (1975), 15-17, quien distingue el uso filosófico del histórico de este término (que aparecía ya en Apolodoro), pero también para apropiarse los testimonios de poetas de modo que parezcan en consonancia de las ideas estoicas sobre la divinidad, cf., *infra,* frs. 128, 129, 235 y 249, y Long, «Stoics readings of Homer», en *Stoic Studies,* pág. 67, quien precisa el sentido estoico de esta asimilación. que no era el de hacer de los poetas filósofos estoicos, como sugieren los epicúreos; cf. en la misma línea, Obbink, «'All god are true'», págs. 204-205.

[250] Platón, *Tim.* 40b y Arist., *Sobre el cielo* II 12, 292a.

[251] Literalmente, *Sobre la Providencia y los dioses.* La frase puede, pues, traducirse como si se refiriera un título único del que no hay otra noticia, pero hemos preferido con Isnardi y Dufour, tomarlo como referencia a las dos obras bien conocidas de Crisipo, y hemos completado el título de

que no hay signos zodiacales, porque están sostenidos por cuerpos, pero los estoicos sostienen lo contrario.

128 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 15, 39-41[252]

Crisipo, a quien se tiene por el más agudo intérprete de 39
las ensoñaciones estoicas, congrega a una gran multitud de dioses desconocidos, tan desconocidos que ni tan siquiera los podemos imaginar por conjetura, y eso que nuestra mente puede pintarse lo que le parezca con el pensamiento. Dice, en efecto, que hay una fuerza divina sita en la razón y en el alma y el intelecto de la naturaleza toda, y dice que el universo mismo es un dios y efusión universal de su alma, ya sea la parte rectora de ella misma, que consiste en el intelecto y la razón, y la naturaleza común de las cosas que abarca y contiene todo, ya sea el *Destino*[253] y la necesidad fatal de los acontecimientos futuros y, además, el fuego y el éter, que mencionamos antes, ya sea aquello que fluye o mana por naturaleza, como el agua, la tierra, el aire, el sol, la luna

---

la segunda en consecuencia. Que los astros son seres vivos es doctrina aceptada de los estoicos, cf. ORÍG., *Contra Cels.* IV 10 *(SVF* II 685), AQUILES, *Isag.* 13, 11-17 *(SVF* II 686).

[252] El texto es la parte final de la doxografía estoica que Cicerón pone en boca del epicúreo Veleyo. Éste ha revisado ya críticamente la opiniones de Zenón, Cleantes y Perseo, pero la parte principal de la doxografía está dedicada a Crisipo.

[253] Seguimos a Dick al aceptar la reconstrucción, propuesta por Birt, del término griego *heimarménē* a partir del problemático *umbram* de los manuscritos, que, con todo, puede entenderse como parte de la estrategia del propio Veleyo de desacreditar las posiciones estoicas: el destino estoico sería en realidad un «espectro», como la providencia, una «vieja fatídica» *(Sobre la naturaleza de los dioses* I 15) y el dios providente, un «entremetido» *(ibid.* I 55). Sin embargo, la reconstrucción de Birt parece avalada por el pasaje paralelo en Filodemo y por el propio CICERÓN, cf. *Sobre la naturaleza de los dioses* I 55.

y las estrellas y el conjunto de las cosas por el que todo se sostiene, incluso también aquellos hombres que hubieran al-
40 canzado la inmortalidad. Él mismo pretende que el éter es el que los hombres llamamos Júpiter, y que el aire que corre por los mares es Neptuno, y que la tierra es llamada Ceres, y en la misma proporción persigue los nombres de los demás dioses[254]. También la fuerza de la ley perpetua y eterna, que es como guía de la vida y maestra de las obligaciones, dice que es Júpiter y la llama necesidad del hado, verdad eterna
41 de las cosas futuras. Esto lo dice en el libro primero *Sobre la naturaleza de los dioses*. En el segundo, a su vez, quiere asimilar[255] las historias de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero a lo que había dicho en el primero sobre los dioses inmortales, para que parezca que los más antiguos poetas, que ni habrían podido sospecharlo, fueron estoicos. A este siguió Diógenes de Babilonia en el libro que tiene el título de *Sobre Minerva*, quien al trasladar a las teorías físicas el parto de Júpiter y el nacimiento de la diosa virgen, las separa del mito[256].

129 Filodemo, *Sobre la piedad* (*Pap. Herc.* 1428) col. vi 16-vii 3 Henrichs[257]

En el libro segundo intenta asimilar a las doctrinas suyas lo que se atribuye a Orfeo y a Museo, así como lo que hay en Homero, Hesíodo, Eurípides y los demás poetas, como

---

[254] La misma secuencia de divinidades aparece en el discurso del estoico Balbo, en *Sobre la nat. de los dioses* II 65-67.

[255] Cicerón traduce por *acommodare* el término griego *synoikeioûn*, sobre el cual, cf., *supra*, nota al fr. 126.

[256] Diógenes de Babilonia, fr. 34 (*SVF* III, pág. 217). El libro al que alude Cicerón es el conocido por en griego como *Sobre Palas*.

[257] Cols. 358-359 Obbink.

hace también Cleantes[258]. Todo es éter, que es, él mismo, padre e hijo, como en el libro primero dice también que no se contradice el que Rea sea tanto madre como hija de Zeus[259].

130 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 35, 1050E

También dice que la divinidad castiga la maldad y hace mucho para el castigo de los malvados, como en el libro segundo de *Sobre los dioses*: «A veces acontecen perjuicios a los buenos, pero no por castigo, como a los malvados, sino conforme al gobierno del mundo, como en las ciudades». Y de nuevo, en el mismo libro: «En primer lugar, sobre los males hay que entender del mismo modo que hemos dicho anteriormente; después, que éstos se asignan conforme a la razón de Zeus, sea por castigo, sea por alguna otra causa conforme al gobierno del universo»[260].

131 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 38, 1051F

Para Antipatro[261], Crisipo no es ninguno de «todos los hombres», pues no cree que nada hay en los dioses que sea indestructible salvo el fuego, sino que todos por igual han nacido y serán destruidos. Esto lo afirma por doquier, por

---

[258] Cleantes, *SVF* I 539.

[259] Tanto la identificación de Zeus con el éter, como su relación con Rea aparecen en el comentario del *Papiro de Derveni*, lo que confirma la fuente órfica, como en el fr. 129. El texto aparece recogido como fr. 28 BERNABÉ (= 30 KERN), cf. A. BERNABÉ, *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más alla,* Madrid, 2003, págs. 63-64.

[260] Plutarco corrobora esta idea peculiar del funcionamiento de la justicia divina con lo que Crisipo decía en *Sobre la naturaleza,* fr. 250.

[261] Plutarco acaba de traer a colación la obra de ANTÍPATRO DE TARSO *Sobre los dioses*, fr. 33 *(SVF* III, pág. 249), en la que declaraba que la divinidad es considerada por todos los hombres como incorruptible *(áphthartos).*

así decir, pero citaré un pasaje del libro tercero de *Sobre los dioses*: «Según otra razón, se dice que unos tienen generación y destrucción, y que otros no tienen generación. Esto precisamente es más propio de la indagación física demostrarlo desde el comienzo. En efecto, el sol y la luna, junto con los demás dioses que tienen una razón semejante, tienen un nacimiento, mientras que Zeus es eterno»[262]. Y de nuevo más adelante: «Cosas semejantes se dirán respecto del consumirse y el nacer sobre los demás dioses y sobre Zeus: los unos son perecederos, mas las partes del otro son imperecederas».

132 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 39, 1052B-C

Es más, en el libro tercero *Sobre los dioses* dice lo siguiente sobre el alimento de los demás dioses: «El resto de los dioses se nutren de manera semejante y se mantienen cohesionados por su causa, pero Zeus y el universo, de otro modo ⟨se sostienen, consumiéndose en el fuego en determinados períodos⟩[263] y naciendo a partir del fuego»[264].

133 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 31, 1075A-C

Pero Crisipo y Cleantes, que en teoría, por decirlo así, han llenado de dioses el cielo, la tierra, el aire y el mar, no han dejado a ninguno de tantos el ser indestructible y eterno, excepto a Zeus, en el que todos los demás se consumen, de suerte que se le atribuye el destruir, que no es más digno que ser destruido. Pues es por una debilidad tanto que algo

---

[262] Cf. también PLUT., *La desaparición de los oráculos* 19, 420A-B, donde atribuye esta doctrina a los estoicos en general, que Von Arnim incluye con los textos de *SVF* II 1049.

[263] Completamos la laguna señalada ya por Xilánder con la propuesta de Cherniss.

[264] Sigue una cita de *Sobre la providencia,* fr. 227.

al transformarse se destruye en otra cosa como que algo se conserve alimentándose de las demás cosas que en él se consumen. Y éstas no son, como tantos otros de sus absurdos, conclusiones que sacamos de sus premisas y que se siguen en sus doctrinas, sino que lo gritan ellos mismos bien alto *(sc.* Crisipo y Cleantes) en sus libros sobre los dioses, la providencia, el destino y la naturaleza y dicen abiertamente que los dioses todos son generados y serán destruidos por el fuego, fundidos, según ellos, como de cera o de estaño[265].

134 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 13, 1039A

Cosas parecidas a éstas dice en el libro tercero de *Sobre los dioses*[266]: «Pues creo —dice— que las alabanzas son impropias respecto de aquello que se deriva accidentalmente de la virtud, como abstenerse de una vieja moribunda o soportar con entereza la picadura de una mosca»[267].

135 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 6, 1061A

Dice de hecho Crisipo, en su tratado *Sobre Zeus* y en el libro tercero de *Sobre los dioses,* que es frío, absurdo e impropio alabar tales cosas que surjan de manera incidental de la virtud: que soportó con valor la picadura de una mosca y que se abstuvo con templanza de una vieja moribunda.

---

[265] Para el ejemplo de las imágenes de cera en el proceso de transformación, cf. DIÓN DE PRUSA, XXXVI 51-54 (*SVF* II 602).

[266] Plutarco acaba de citar el libro *Sobre Zeus,* fr. 105, donde podían leerse los mismos ejemplos de actos virtusos en los que Crisipo señalaba ciertas diferencias, algo que Plutarco considera en contradicción con la doctrina de la igualdad de todas las acciones rectas.

[267] Cf. idéntica observación en el fr. 106 de *Sobre Zeus.*

136 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 9, 1035C[268]

Escucha lo que dice sobre éstos en el libro tercero de *Sobre los dioses*: «No se puede hallar otro principio de la justicia ni otro nacimiento que no sea el que viene de Zeus y la naturaleza común. De ahí, en efecto, ha de tener su principio todo lo de ese género, si es que queremos decir algo de los bienes y los males».

SOBRE EL PLACER (182; XXIV)

137 DIÓGENES LAERCIO, VII 103

Pero que el placer no es un bien lo dicen Hecatón en el noveno libro de su obra *Sobre los bienes*[269], y Crisipo en sus tratados *Sobre el placer*. Hay, en efecto, placeres que son vergonzosos, y un bien no puede ser vergonzoso.

INVESTIGACIONES ÉTICAS, DIEZ LIBROS (183; XXV)

138 DIÓGENES LAERCIO, VII 120

Los estoicos sostienen que todos las faltas son iguales, como dice Crisipo en el cuarto libro de sus *Investigaciones éticas,* al igual que Perseo y Zenón[270]. Pues, si una verdad

---

[268] Sigue al fr. 321. Plutarco critica la inconsencuencia de Crisipo en el orden de las materias en la enseñanza de la filosofía. Sigue el fr. 274 de *Tesis físicas.*

[269] Fr. 5 GOMOLL. Diógenes acaba de presentar la opinión de Posidonio (fr. 171 E.-K.) acerca de la condición de bienes de riqueza y la salud, a la que opone la opinión más estricta de Hecatón y Crisipo. Cf. AULO GELIO, XIX 1, 15.

[270] *SVF* I 224.

no es más verdadera que otra, ni una mentira es más falsa que otra, del mismo modo un engaño no lo es más que otro, ni una falta más que otra. De hecho, tanto el que se encuentra a cien estadios de Canope como el que sólo está a un estadio de allí, no están en Canope[271]. Igualmente, tanto el que yerra poco como el que yerra mucho no están en la acción recta.

139 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 26, 1046C-E

Tras decir en muchos libros que en nada se es más dichoso por serlo más tiempo, sino que se tiene la misma e idéntica parte de felicidad que quienes lo son un instante, en muchos a su vez tiene dicho *(sc.* Crisipo) que no se debe mover un dedo por una prudencia momentánea como el resplandor de un relámpago. Bastará con citar lo escrito por él en el sexto libro de sus *Investigaciones éticas* acerca de estas cosas, pues tras sostener que ni todo bien se traduce por igual en alegría, ni toda acción recta en alabanza, agrega lo siguiente: «De hecho, si se tratara de tener prudencia sólo por un instante, o en el último momento, por una tal prudencia no valdría la pena extender un dedo». Ahora bien, si hubiera considerado *(sc.* Crisipo) que la sabiduría es un bien capaz de producir la felicidad, como lo hizo Epicuro[272], sólo hubiera sido necesario atacar lo absurdo y lo paradójico de la doctrina, pero puesto que la sabiduría, según él mismo, no es cosa distinta de la felicidad, sino la felicidad, ¿cómo no va a contradecirse el decir, de un lado, que la felicidad momentánea es igualmente escogible que la eterna y, de otro, que la momentánea no vale nada?

---

[271] Ciudad de Egipto, hoy Abukir. Un argumento semejante en MÁX. DE TIRO, *Dis. fil.* XXXIX 3.

[272] Fr. 515 USENER.

140 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 8, 1061F-1062A

No sólo dicen esto estos varones sino también que el tiempo que se añada no hará aumentar el bien, sino que, si alguien llega a ser prudente, aunque sea un instante, en nada quedará por detrás del que haya ejercitado la virtud una vida entera y la haya pasado dichosamente instalado en ella. Pero tras asegurar esto de manera tan precipitada, de nuevo afirman que una virtud efímera no es de ninguna utilidad, pues, ¿de qué sirve una sabiduría repentina a quien está a punto de naufragar o de despeñarse por un precipicio? ¿De qué sirve si Licas se cambia del vicio a la virtud justo cuando Heracles lo voltea[273]?

141 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 27, 1046E-1047A

Dicen que las virtudes se implican unas a otras, no sólo porque el que tenga una sóla las tiene todas, sino también porque el que actúa en cualquier cosa conforme a una sola actúa conforme a todas. Pues, dicen, ni un varón es perfecto si no tiene todas las virtudes, ni una acción es perfecta si no se realiza conforme a todas las virtudes. Pero en el libro sexto de sus *Investigaciones éticas,* Crisipo afirma que el hombre virtuoso no siempre se comporta valerosamente, ni cobardemente el vicioso, pues ante la representación de ciertos acontecimientos, unos se atienen al criterio de la realidad y otros se alejan de él. Y dice que es plausible que el hombre vicioso no siempre se comporte de manera intemperante.

[273]. El compañero de Heracles que le llevó la túnica envenenada con la sangre de Neso, enviada por Deyanira. Cuando Heracles se puso la túnica culpó a Licas de su desgracia y, agarrándolo por un pie, lo lanzó a un precipicio, cf. SÓF., *Traq.* 772-782.

142 Escolios a EURÍPIDES, *Andrómaca* 276[274]

Crisipo, en el décimo libro de su *Ética,* afirma que Paris, tras razonar a qué debía dedicarse, si al ejercicio de la guerra, al del amor o al del reino, se inclinó por los asuntos amorosos y dio origen así al mito del juicio.

SOBRE LAS ACCIONES APROPIADAS, SIETE LIBROS O MÁS (184; XXVI)[275]

143 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 23, 1045E

En el libro sexto de su obra *Sobre las acciones apropiadas,* dice que hay ciertos asuntos que no merecen demasiada dedicación ni atención, y cree que, en tales casos, debemos dejar al azar la decisión y abandonarla a la inclinación fortuita de la mente. «Si, por ejemplo —dice—, cuando, entre varios que examinan estas dos dracmas cualquiera, durante un tiempo unos dicen que ésta es buena y otros, que esta otra, y se debe escoger por fuerza una de ellas, en ese momento, sin indagarlo por más tiempo, tomaremos la que toque tras ponerlas, conforme a otro razonamiento, a sorteo, aunque tomemos precisamente la peor de ellas»[276].

---

[274] Vol. IV, pág. 152 DINDORF; vol. II, pág. 274 SCHWARZ.

[275] Citado también en el fr. 65 de *Sobre lo honesto y el placer*. La traducción de *kathêkon* por «acción apropiada» es la aconsejable, en lugar de la que por lo general se prefiere de deber, pues el sentido moral que implica esta última es sólo una de las dimensiones del *kathêkon* estoico, cf. L.-S., vol. I, págs. 364-365 y RIST, *Estoicos,* págs. 107-121.

[276] Sobre las inconsistencias de Crisipo en esta cuestión y el ejemplo de las dracmas que no se pueden diferenciar, cf. fr. 87 de *Sobre el juzgar*, que precede inmediatamente a éste.

144 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1047F

En el séptimo libro de su obra *Sobre las acciones apropiadas* dice que, por un talento, *(sc.* el sabio) dará tres cabriolas[277].

145 FILODEMO, *Sobre los estoicos* 6, col. XVI, 25-27, pág. 102 DORANDI

... tal vez del mismo tratado en el libro séptimo de su obra *Sobre las acciones apropiadas* dice ...[278].

146 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* IX 194

En su tratado *Sobre las acciones apropiadas,* al tratar acerca de la sepultura de los padres, *(sc.* Crisipo) dice textualmente: «Cuando mueren los padres hay que darles la más simple sepultura, puesto que nuestro cuerpo, al igual que las uñas y los cabellos, no es nada para nosotros, ni ciertamente tenemos necesidad del cuidado ni de la importancia que generalmente se dan a estas cosas. De modo que, si sus carnes pueden ser útiles para la nutrición, habrán de ser comidas, lo mismo que las demás partes particulares, por ejemplo si un pie queda cortado, conviene servirse de él, y también de las partes semejantes. Pero si las carnes no son útiles, o tras enterrarlas pondrán encima el túmulo, o tras incinerarlas tirarán las cenizas, o tras arrojarlas lo más lejos

[277] Sigue al fr. 74, de *Sobre los géneros de vida.*

[278] Sigue tras una laguna de varias líneas al fr. 92 de *Sobre la justicia,* donde se seguía presentando el testimonio de Crisipo sobre la mención de la antropofagia en la *República* de Diógenes. Es probable que el tema siga siendo el mismo, así como el «tratado» al que se alude, a juzgar por el fr. 147, por el que sabemos que en la obra de Crisipo se abordaba también la cuestión del consumo de carne humana. A partir de la línea 29 hasta el final de la columna XVI, Filodemo incorpora los testimonios de las tragedias del propio Diógenes donde aparecerían la mayoría de los temas controvertidos de su *República.*

posible no pondrán cuidado en ellas, como en las uñas y los cabellos»[279].

SOBRE LO HONESTO (185; XXVII)[280]

147 Diógenes Laercio, VII 101

Dicen *(sc.* los estoicos) que sólo lo honesto es bueno, como afirman Hecatón en el tercer libro de su tratado *Sobre los bienes*[281] y Crisipo en sus libros *Sobre lo honesto,* y que es la virtud y lo que participa de la virtud; igual a eso es decir que todo bien es honesto y que lo bueno equivale a lo honesto, lo cual es igual que aquello; en efecto, puesto que es bueno, es honesto; pero es honesto, luego es bueno.

148 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 13, 1039C

En su obra *Sobre lo honesto,* a fin de demostrar que sólo lo honesto es bueno, se vale del siguiente razonamiento: «El bien es lo que puede ser escogido, lo que puede ser escogido es agradable, lo que es agradable es loable, y lo que es loa-

---

[279] En *Esb. Pirr.* III 26, Sexto presenta idéntica cita de esta obra de Crisipo. El mismo argumento aparece en el fr. 96 de *Sobre la justicia.*

[280] Seguimos a Von Arnim quien distingue esta obra del núm. 159 H.-G. *Sobre lo honesto y el placer,* a Aristocreonte, diez libros, cf. frs. 47-66. Sobre la traducción del término *kalós,* cf. nota al título *Sobre lo honesto y el placer.*

[281] Fr. 4 Gomoll. Con excepción de las citas de Hecatón y Crisipo y de la última argumentación, el texto de Diógenes aparece recogido con pocas variantes en *Suda, s.v.* «*kalòn prâgma*», K 246. La fórmula de que sólo lo honesto es bueno concentra una de las doctrinas centrales del estoicismo, cf. Fil. de Al., *De Poster.* 133 *(SVF* III 31), Alej. de Afrod., *Cuestiones* I 14, pág. 26 Bruns *(SVF* III 32) y 28 *(SVF* III 34), 29 (*SVF* III 35 y 36), al tiempo que una de sus formulaciones más paradójicas (cf. Cic., *Paradojas de los estoicos* 1).

ble es honesto»[282]. Y más adelante: «El bien es grato, lo que es grato es digno, y lo que es digno es honesto»[283].

149 Diógenes Laercio, VII 128

Lo justo es justo por naturaleza y no por convención, como también lo son la ley y la recta razón, según dice Crisipo en su obra *Sobre lo honesto*[284].

150 Ateneo, *El banquete de los eruditos* IV 158A

Es doctrina de los estoicos que el sabio todo lo hará bien, incluso preparará sabiamente su potaje de lentejas[285]. Por eso, también Timón de Fliunte decía que:

---

[282] Traducimos *hairetón* por «lo que puede ser escogido», expresión que los estoicos aplicaban sólo a los bienes estrictamente hablando, y diferenciaban del adjetivo verbal de obligación, *hairetéon*, «lo que debe escogerse», que se aplica propiamente a los predicados, cf. Estob., II 7 5o *(SVF* III 89). Otras distinciones semejantes a partir de los dos adjetivos verbales aparecen recogidas también por Estob., II 7 6f *(SVF* III 90) y 11f *(SVF* III 91).

[283] Markovich incorpora al texto suplementos que exigen traducir: «Pues si ⟨algo⟩ es honesto, es bueno; pero ⟨la virtud⟩ es honesta, luego es buena». Esta argumentación no aparece recogida en la entrada de la *Suda*. Argumentos semejantes sobre las cualidades del bien que concluyen en la identificación con lo honesto «paso a paso», cf. Cic., *Del supremo bien y del supr. mal* III 8, 27 y *Tusc.* V 43-45 *(SVF* III 37).

[284] Para esta identificación de la ley con la recta razón, cf. fr. 166 de *Sobre la ley* y Cic., *Sobre las leyes* I 16, 44-17, 465 *(SVF* III 311 y 312).

[285] La sopa y el puré de lentejas *(phakê)* era una comida sin pretensiones, incluso pobre, pero apreciada en su sencillez, cf. Aristóf., *Avispas* 813 ss., y, sobre el tema, M. J. García Soler, *El arte de comer en la antigua Grecia,* Madrid 2001, págs. 68-69; A. Ceballos Salobreña, C. García de Sola, A Martínez Díez, «Gusto y sabores de los presocráticos a los estoicos», *Sodalitas* 3 (1983), 67-88. La frugalidad de Crisipo era proverbial, cf. test. 1, § 185 y ss.

El que no tiene sabiamente aprendido
cómo hacer un potaje de lentejas zenoniano [286],

como si el potaje de lentejas no pudiera cocerse de otra manera sino conforme a la receta de Zenón, el cual dijo:

Echa al potaje de lentejas la dozava parte de cilantro [287],

y Crates de Tebas decía:

No nos lances a la discordia
echando en el plato algo más que lentejas [288].

En cuanto a Crisipo, en su obra *Sobre lo honesto,* al ofrecernos alguna máxima nos dice:

No comas oliva si tienes ortiga.
En invierno, ¡ay, ay !, come lentejas con cebolla.
Las lentejas con cebolla son igual que ambrosía cuando el
[frío es gélido.

SOBRE LAS ACCIONES RECTAS (186; XXIX) [289]

151 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 12, 1038A

Crisipo dice que nada es útil para la gente vil, pues ninguna necesidad tienen ni nada necesitan. Y tras decir esto en el primer libro de su tratado *Sobre las acciones rectas,* vuelve después a decir que la utilidad y la gratitud son ac-

---

[286] *Suppl. Hell.* fr. 787 = fr. 13 DI MARCO.

[287] *Suppl. Hell.* fr. 788 = fr. 14 DI MARCO.

[288] *Suppl. Hell.* fr. 353; PLUT., *Consejos para conservar la salud* 7, 125E-F (fr. 72 GIANN.).

[289] En más de un libro. Sobre el sentido de *katórthoma* cf., *infra,* nota 379; BAGUET, *De Chrysippi,* págs. 320-321.

ciones intermedias, ninguna de las cuales es provechosa según ellos. Es más, que nada es apropiado ni conveniente al hombre vil lo afirma con estas palabras: «Respecto de las mismas cosas, al hombre de calidad nada le es extraño, y al vil nada le es apropiado, puesto que al uno le es propio lo bueno y al otro, lo malo»[290].

152 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 20-21, 1068A-D

Pues bien, el que dice que el vicio no ha surgido sin cierta utilidad, ¡mira qué riqueza y adquisición demuestra a su vez que es para los que lo tienen! Porque escribe en su obra *Sobre las acciones rectas* que el hombre vil nada necesita, de nada tiene necesidad, nada le es útil, nada le es apropiado, nada le conviene. ¿Cómo, entonces, podemos decir que es útil el vicio, algo con lo que ni la salud es útil, ni la abundancia de bienes, ni el dinero, ni el progreso moral. No se necesitan las cosas que ellos llaman 'preferidas', 'aceptables' y, ¡por Zeus!, útiles unas, y otras conforme a la naturaleza? (...) ¿Quieres decir algo paradójico y agudo? Di que el sabio de nada tiene necesidad y que de nada necesita. ¡Él es próspero, él de nada necesitado, él autosuficiente, bienaventurado, perfecto! Pero bueno, ¿qué clase de desvarío es este

[290] La oposición fundamental entre calidades morales se expresa con frecuencia mediante los términos *asteîos* y *phaûlos*. El primero designa propiamente lo «urbano» y, como tal, «refinado», en oposición a lo que carece de ese refinamiento, asociado frecuentemente con el campo *(ágroikos)*, cf. Estob. II 7, 11k (de la doxografía ética de Ario Dídimo). Entre los estoicos pasó a significar la calidad que otorga la virtud, de ahí que una traducción aproximada sea «de calidad», cf. Sedley, *Stoic idea of city*, págs. 136-140; el adjetivo *phaûlos* tiene el sentido originario de «sin valor», opuesto a *agathós* como algo de calidad pero, de nuevo, sirve entre los estoicos para significar al hombre privado de virtud. El término castellano «vil» recoge, al menos etimológicamente, algo de este espectro semántico.

de que quien no está necesitado de nada necesite los bienes que posee, y que el hombre vil está, sí, necesitado de muchas cosas, pero no necesita nada? Esto, en efecto, lo afirma Crisipo, que los viles nada necesitan, sino que están necesitados[291], moviendo de aquí para allá las nociones comunes como si de piezas de las damas se tratara. (...)

Volviendo un poco más arriba, considera lo siguiente: entre las cosas que se dicen contra las nociones, una es que ningún hombre vil puede recibir beneficio[292]. Ahora bien, muchos hombres que al ser educados hacen grandes progresos, que siendo esclavos, alcanzan la libertad, estando cercados, son salvados, siendo lisiados, son guiados por alguien, que estando enfermos, son curados. «Pero, cuando esto alcanzan (*sc.* los viles), no consiguen ningún beneficio, ni experimentan ningún bien, ni tienen benefactores ni descuidan a sus benefactores». Por tanto, los viles no son ingratos. Pero tampoco lo son los hombres sensatos. Por consiguiente, no existe la ingratitud, pues los unos no privan de un favor cuando lo reciben y los otros no tienen natural para recibir un favor[293]. Y mira lo que responden a esto: que el favor se refiere a las cosas intermedias[294], y que tanto el be-

---

[291] Crisipo plantea la diferencia semántica, que hemos reflejado en la traducción, entre el verbo *deîsthai* «necesitar», predicado que sólo se asigna con propiedad al sabio, y el verbo *endeîsthai*, relacionado con el adjetivo *endeês*, «necesitado», «pobre», y que parece apropiado según Crisipo, sólo a la persona de sin valía. Cf. fr. 529 y nota.

[292] Cf. Estob., II 95, 3 (*SVF* III 94).

[293] Una expresión semejante en Platón, *Gorg.* 520c. El término *cháris* en griego designa tanto el favor que se hace como el agradecimiento que surge de esa acción. El mismo argumento sobre la inexistencia de la ingratitud se lee en Séneca, *Sobre los beneficios* V 12, 3-4, cf., *infra,* los frs. 278-283, de *Sobre las Gracias.*

[294] Cf., *supra,* fr. 151.

neficiar como el recibir beneficio es propio de los sabios, pero el favor alcanza también a los viles[295].

153 SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* 9, 14

Quiero mostrarte esta distinción hecha por Crisipo. Dice: «El sabio no carece de nada y, sin embargo necesita muchas cosas. Por el contrario, el ignorante no necesita nada, pues de nada sabría aprovecharse, pero carece de todo».

SOBRE EL VACÍO (187; XXX)

154 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 41, 1081F

Crisipo, sin embargo, en su intención de refinar esta división, dice en *Sobre el vacío* y en otros tratados que, del tiempo, el pasado y el futuro no se dan *(hypárchein),* sino que subsisten *(hyphestēkénai);* sólo se da el presente»[296].

---

[295] Cf. SÉN., *Epíst.* LXXXI 8-14 y *Sobre los beneficios* V 13 ss.

[296] Puede traducirse también «sólo el presente existe *(hypárchein),* el futuro y el pasado subsisten *(hyphestánai)*», cf. GOLDSCHMIDT, *Système stoïcien*, págs. vol. I, págs. 43-44, quien interpreta el verbo subsistir como propio de los predicados. L.-S. señalan que esta traducción no hace justicia a la condición incorporal del tiempo y traducen *hypárchein* por «belongs», que expresa más adecuadamente la relación de pertenencia actual de un predicado a un sujeto, cf. HADOT, «Zur Vorgeschichte der Begriff 'Existenz' ὑκάρχειν, bei den Stoikern», *Arch. f. Begr.* (1969), 115-127, pág. 120, quien refuta la interpretación de GOLDSCHMIDT y la contestación de éste en «ὑπάρχειν et ὑφιστάναι dans la philosophie stoïcienne», *Rev. Étud. Gr.* 85 (1972), 331-344, quien indica que la distinción es propia de Crisipo y aplicada sólo al problema del tiempo para destacar la prelación del presente. Hemos intentado una traducción al castellano que recoja este sentido. Inmediatamente, Plutarco contrapone esta concepción del presente a la afirmación de Crisipo en *Sobre las partes*, sobre su divisibilidad infinita, cf. *infra,* fr. 164. La doble formulación del tiempo según Crisipo está re-

155 Diógenes Laercio, VII 140

Fuera de él (*sc.* del mundo) se extiende en derredor el vacío sin límite, que es incorporal. Es incorporal[297] lo susceptible de ser ocupado por cuerpos sin estar ocupado. En el mundo, sin embargo, no hay vacío, sino que está unificado, pues a esto obliga la comunión y sintonía de las cosas celestes con las terrestres[298]. Sobre el vacío habla Crisipo en *Sobre el vacío* y en el libro primero del *Arte física*, Apolófanes en su *Física*, Apolodoro y Posidonio en el segundo libro del *Tratado de física*[299].

SOBRE EL MOVIMIENTO (188; XXXI)[300]

156 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 42, 1053E

El aire, dice unas veces que tiende a elevarse y es ligero, otras, que no es ni pesado ni ligero. Así, en el libro segundo de *Sobre el movimiento* dice (*sc.* Crisipo) que el fuego, por carecer de peso, tiende a elevarse y el aire de manera semejante a este, dado que el agua, de un lado, se asigna más bien a la tierra, y el aire, por otro, es semejante al fuego[301].

---

cogida en la doxografía de Aecio, en fr. 412; Baguet, *De Chrysippi,* págs. 180-181.

[297] Frecuentemente corregido en «vacío», como hace Markovich siguiendo la propuesta de von Arnim, por referencia a Sexto Emp. *Esb. Pirr.* III 124.

[298] Cf. sobre el carácter compacto del mundo, Gal., *De aff. Anim.* V pág. 102 K. (*SVF* II 544) y *In Hipp. Epid.* 6, I pág. 785 K. (*SVF* II 545), Cleom., *De mot. circ.* pág. 8 Ziegler (*SVF* II 546).

[299] Las referencias son Apolófanes, *SVF* I 404, Apolodoro fr. 5 (*SVF* III, pág. 259), y Posidonio, fr. 6 E.-K.

[300] Al menos en dos libros. Sobre la definición de movimiento, cf. fr. 408; Baguet, *De Chrysippi*, págs. 178-180.

[301] Sigue el fr. 275 de *Arte física*, en el que Crisipo, según Plutarco, no atribuía al aire ni ligereza ni gravedad.

157 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 44 1054E-1055C

No temería *(sc.* Crisipo) esto, si no pensara que los cuerpos se desplazan naturalmente de todos los lugares hacia el centro no de la sustancia, sino del espacio que abarca la sustancia, de lo cual ha escrito muchas veces en el sentido de que es imposible y contrario a la naturaleza, pues no se da en el vacío diferencia alguna por la cual los cuerpos se dejen llevar más bien por aquí que por allá, sino que es la ordenación misma de este mundo la causa de ese movimiento ⟨de todos los cuerpos⟩ que derivan y se desplazan de todas partes al centro y punto medio. Basta para esto citar un pasaje del libro segundo de *Sobre el movimiento* de Crisipo. Tras decir que el mundo es un cuerpo perfecto, pero las partes del mundo no son perfectas por estar en disposición relativa *(pōs échein)* al todo y no ser por sí mismas, y tras explicar el movimiento del mundo, que se mueve naturalmente a través de todas sus partes con vistas a su propia permanencia y cohesión, no para su disolución y dispersión, añade lo siguiente: «Dado que la tensión del todo es hacia sí mismo así como su movimiento, y que sus partes tienen ese movimiento a partir de la naturaleza del cuerpo, es plausible que para todos los cuerpos el movimiento primero por naturaleza sea hacia el centro del mundo: para el mundo, pues de ese modo se mueve hacia sí mismo, y para sus partes, en calidad de partes suyas»[302]. (...)

Y a lo dicho añades lo siguiente, como empeñado en tu propia refutación: «Del modo en que se mueve cada una de la partes que está unida al resto, es razonable que de ese modo se mueva por sí misma, incluso si concibiéramos por mor del argumento la suposición sobre este mundo de que

[302] Cf. AQUILES, *Isag.* 9 (*SVF* II 554)

está en un cierto vacío. Pues también en ese caso, cohesionado por todas partes, se movería hacia el centro: se mantendrá en ese movimiento incluso si, por mor del argumento, súbitamente se hiciera en torno suyo un vacío».

SOBRE EL MUNDO (189; XXXII) [303]

158 Estobeo, I 5, 15[304]

Crisipo dice que la sustancia del destino es fuerza espiritual, administradora del universo según un orden. Esto lo dice en el libro segundo de *Sobre el mundo*[305].

159 Alejandro de Afrodisias, *Comentario a los «Analíticos primeros»*, pág. 180, 31-36 y 181, 13-16 y 25-31 Wallies[306]

Según ellos *(sc.* los estoicos) puede que alguna vez sea verdad tras la muerte de Dión lo de «Su alma está separada del cuerpo», referido a Dión. Pues creen que tras la conflagración todo en el mundo será de nuevo igual en número, de suerte que hasta lo cualificado particularmente vuelve a ser

---

[303] Al menos dos libros.

[304] Aecio, I 28 3, págs. 323, 10-13 DG. El texto correspondiente de Ps. Plut., *Plac.* I 28, 885B y Gal. *Hist. Phil.* 42, pág. 620 DG, aportan la misma definición, pero sin asignación de obra.

[305] Sigue el fr. 107 de *Sobre el destino;* Baguet, *De Chrysippi*, págs. 169-178.

[306] Comentario a *Analíticos primeros* 34a 10. Alejandro se refiere a los argumentos dados por Crisipo para aceptar su versión del Dominante, que hemos citado en fr. 10 de *Sobre los posibles*: lo imposible puede seguirse de lo posible. Respecto de la idea recogida en el último texto de las diferencias no sustanciales, es bastantre probable que sea una modificación de la doctrina orginaria que contemplaba la identidad de los ciclos.

y nacer igual que antes en aquel mundo (*sc.* antes de la conflagración), como dice Crisipo en los libros de *Sobre el mundo.* (...) Y si dijeran que, si tomamos los dedos, los mismos son en número si los separamos y después, de nuevo, los unimos, pero que en el caso de Dión ya no es el caso de que sea la misma alma y cuerpo reunidos en número, en nada esto va contra la razón (...). Y dicen además que en los cualificados particulares que nazcan después sólo habrá diferencias respecto de los anteriores en relación con ciertos accidentes exteriores, del tipo de las que no alteran al Dión cuando está vivo. En efecto, no deviene otro por el hecho de que antes tuviera en los ojos y después ya no los tuviera. Tales son, dicen, las diferencias que surgen entre los cualificados particulares de un mundo respecto de los de otro.

SOBRE QUE ZENÓN USABA LOS NOMBRES CON PROPIEDAD (190; XXXII)[307]

160 DIÓGENES LAERCIO, VII 122

Dicen que los sabios no sólo son libres, sino incluso reyes, siendo la monarquía un mando que no rinde cuentas, lo cual sólo se podría dar entre los sabios, como dice Crisipo en *Sobre que Zenón usaba los nombres con propiedad.* Dice, en efecto, que el que gobierna debe tener conocimiento de los bienes y los males: pero ninguno de los hombres viles tiene esa ciencia[308].

---

[307] El uso peculiar que los estoicos hacían de palabras comunes fue también imputado a Crisipo, cf. test. 34.

[308] Cf. ESTOB., II 7, 11m: «Sólo el sabio es rey y regio, de los tontos ninguno, pues la monarquía es un gobierno que no rinde cuentas, la más alta y soberana».

SOBRE LA ADIVINACIÓN (191; XXXVI)[309]

161 FILODEMO, *Sobre los dioses* III, cols. VII 28-VIII 5, págs. 25-26 DIELS

Col. VII ... si tuviera tal poder, ⟨tendría también el de⟩ hacer a todos sabios, bienaventurados y que no hubiera ningún mal, pero tal cosa atribuye debilidad y una cierta falta a lo más poderoso. Y a menudo admiten esto a consta de refutar de la idea de la divinidad, como cuando dice Crisipo en los libros *Sobre la adivinación* que la divinidad no puede saberlo todo, porque no tiene...[310]

Col. VIII Tras haber asignado a la divinidad, conforme a la diferencia que le es propia, un poder absoluto, cuando se ven presionados por las refutaciones, se refugian en repetir que no hace (*sc.* la divinidad) lo que se le atribuye, porque no lo puede todo.

162 DIÓGENES LAERCIO, VII 149

Y dicen que la adivinación existe toda ella si existe también la providencia, y declaran que es, además, un arte por determinados resultados, como dice Zenón, y Crisipo en el libro segundo *Sobre la adivinación*[311], Atenodoro, Posido-

[309] Al menos en dos libros. BAGUET, *De Chrysippi,* págs. 224-229.

[310] Diels completa la frase: «....hacer lo imposible posible». Para este argumento epicúreo contra la teología estoica y su reconocimiento de la debilidad de dios, cf. ALEJ. DE AFROD., *Sobre el Destino* 30, pág. 200 BRUNS.

[311] *SVF* I 174. Sobre el argumento de la providencia como razón suficiente de la adivinación, cf. QUINT., V 7 35 *(SVF* II 1195), TERT., *Sobre el alma* 64, 11 *(SVF* II 1196). Gracias a Cicerón conocemos una demostración de la existencia de la adivinación que toma como premisas la existen-

nio en el libro doce del *Arte física* y en el quinto de *Sobre la adivinación.* Panecio por su parte dice que no tiene realidad alguna[312].

163 LACTANCIO, *Instituciones divinas* I 6[313]

En el catálogo de las sibilas, la tercera es la délfica, de la que habla Crisipo en el libro que escribió *Sobre la adivinación.*

SOBRE LAS PARTES, (192; XXXVII)[314]

164 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 41, 1081F

Pero en los libros tercero, cuarto y quinto de *Sobre las partes* establece que del tiempo presente una parte es pasado, la otra, futuro. Resulta entonces que el presente para él se divide en partes que no se dan de lo que se da, y que prácticamente ningún presente deja del tiempo, si es que el presente ninguna parte tiene que no sea futuro o pasado.

---

cía de los dioses y su esencia, que incluye naturalmente su atención a los hombres, cf. fr. 506.

[312] Las referencias a Posidonio corresponden a los frs. 7 y 27 E.-K, respectivamente. La de Panecio al fr. 139 ALESSE.

[313] Cf. *Teosofía de las Sibilas* (texto genuino), s. 1, pág. 59, 22-23 ERBSE: «La tercera es la délfica, la que nació en Delfos, sobre la cual habló Crisipo en el libro primero sobre la divinidad *(perì theótētos)*».

[314] Al menos en cinco libros. En el único texto que podemos referir a este libro, Plutarco contrapone la concepción del tiempo en él expresa con la que se leía en *Sobre el vacío* (fr. 155), en el sentido de que sólo el presente «se da» *(hypárchein);* cf. también fr. 412, donde se sintetizan las concepciones atribuidas a Crisipo sobre el tiempo.

SOBRE LA LEY, UN LIBRO (193; XXXVIII)

165 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 11, 1037F[315]

Es más, según Crisipo, el impulso *(hormḗ)* del hombre es una razón que le prescribe lo que debe hacer, tal como lo escribe en su libro *Sobre la ley.* Por tanto, la repulsión *(aphormḗ)* y el evitar también forman parte del principio de la razón, mientras que la precaución *(eulábeia)* es un acto de evitar bien razonado, pues la precaución es la razón que prohíbe al sabio[316]. Así, el ser precavido es algo particular de los sabios, que no de los ignorantes[317]. Si la razón de los sabios fuera distinta de la ley, el sabio precavido tendría una

[315] El argumento de Plutarco contra Crisipo supone la definición dada al comienzo del capítulo como generalmente aceptada entre los estoicos de que la acción recta es lo que ordena la ley *(próstagma toû nómou)*; dado que el que no es sabio es incapaz de realizar acciones rectas *(katorthṓmata),* la ley no les ordena en sentido estricto nada, aunque sí les prohibe *(SVF* II 520). Plutarco considera contradictoria esta definición de ley y abunda a continuación en el contrasentido de distinguir entre una orden negativa y una prohibición *(SVF* II 171). Finalmente presenta la «instrucción elíptica», es decir, la instrucción que lleva implicada la precisión de «adecuadamente» u «oportunamente», que no se hace expresa por ser evidente, como sabe cualquiera que enseñe *(SVF* III 521). Éste es el modo en que el sabio ordena a sus siervos, lo que implica que sus órdenes son de acciones intermedias *(mésa),* no rectas. Luego, según Plutarco, no hay razón para que las leyes no ordenen también de ese modo. La cita de *Sobre la ley* continúa señalando las contradicciones de la definición a propósito del sabio, al que, a su vez, puede dictar prohibiciones. Los fragmentos *SVF* III 520 y 521 (que se corresponden, juntos, con el fr. 554 del vol. II de esta traducción) son asignados por Von Arnim, si bien tentativamente, al libro *Sobre la ley.*

[316] Para la definición estoica de la «precaución», *eulábeia,* cf. CLEM. ALEJ., *Estróm.* II 18, 79, 4 *(SVF* III 275).

[317] CIC., *Tusc.* IV 13 *(SVF* III 438).

razón en conflicto con la ley; pero si no se diferencian la ley de la razón del sabio, tenemos una ley que prohíbe al sabio hacer lo mismo que su propia precaución.

166 MARCIANO, *Instituciones* I, vol. I pág. 11, 25 MOMMSEN

Pero también exponente de la el más alta sabiduría estoica, Crisipo, comienza así el libro que escribió, *Sobre la ley*: «La ley es soberana de todas las cosas, divinas y humanas[318]. Ella debe ser supervisora, jefe y guía de lo honesto y de lo vergonzoso y, conforme a esto, medida de lo justo y de lo injusto, además, respecto de los seres vivos por naturaleza civiles[319], prescribir lo que debe hacerse y prohibir lo que no debe hacerse»[320].

SOBRE LA CONCORDIA, DOS LIBROS O MÁS (194; XXXIX)[321]

167 ATENEO, *Banquete de los eruditos* VI 267B

En el segundo libro de *Sobre la concordia*, dice Crisipo que hay una diferencia entre esclavo *(doûlos)* y criado *(oikétēs)*, pues los libertos son todavía esclavos, pero son cria-

---

[318] La expresión de *nómos basileús* resume uno de los centros del pensamiento político griego, cf. *v. gr.* PÍNDARO, fr. 169a SNELL-MAEHLER, citado ya por HERÓD., III 38.

[319] La frase *(phýsei politikôn zōon)* remite al célebre concepto aristotélico del hombre como «animal cívico por naturaleza», cf. ARISTÓT., *Pol.* I, 1253a. En la doctrina estoica aparece recogido por ARIO DÍDIMO, *ap.* ESTOB., II, 7, 14.

[320] Para esta expresión, cf. CIC. *Rep.* 3, 33 *(SVF* III 325). La condición natural de la justicia y la ley es un tema fndamental del *De legibus* ciceroniano, del que Von Arnim incluye amplios extractos, cf. *Sobre las leyes* I 6, 18-19 (*SVF* III 115); 12, 33 *(SVF* III 317); 15, 42-16, 44 *(SVF* III 319 y 320); II 8-12 *(SVF* III 316 y 318).

[321] Al menos dos libros. El término *homónoia* tenía un papel central en el proyecto cívico de Zenón, según SCHOFIELD, *Stoic idea of city,* págs. 46-48 y 128-129.

dos los no liberados de la propiedad. «El criado —dice— es un esclavo asignado a la propiedad»[322].

SOBRE EL IMPULSO (195; XL)[323]

168 Epicteto, *Disertaciones* I 4, 14

Epicteto, después de haber nombrado poco antes a Crisipo, dice: «Toma el tratado *Sobre el impulso* y apréndelo como lo aprendí yo».

SOBRE LA SUSTANCIA (196; XLIII)[324]

169 Galeno, *De los elementos* I, 9, I, pág. 487 Kühn

Aristóteles en *Sobre el cielo* y *Sobre la generación y la corrupción* elabora sus argumentos sobre los elementos, como Crisipo en *Sobre la sustancia*[325].

---

[322] La distinción entre diferentes modos de la ausencia de libertad están ampliamente testimoniados en la doxografía estoica. Dióg. Laerc., VII 122 (*SVF* III 355), distingue al respecto tres tipos de esclavitud: la que podemos llamar genérica, como privación de la acción autónoma *(stérēsis autopragías)* y dos que acumulan sucesivamente los rasgos de subordinación *(hypótaxis)* y propiedad *(ktẽsis)*, que dan cuenta de la condición del liberto, y el criado o siervo, que, además de subordinado al amo, es parte de su propiedad. Otra reflexión de Crisipo sobre la esclavitud aparece en el fr. 549, de obra indeterminada.

[323] Cf. también en el fr. 21 de *Definiciones por géneros*, por el que sabemos que en esta obra definía el apetito *(órexis)*, como género del deseo *(epithymía)*, del mismo modo que en aquella obra. Mencionado tal vez también en Epict., IV 4, 16: «Si leemos los tratados sobre el impulso, no para ver qué se dice, sino para no errar en ellos... ».

[324] Al menos en tres libros. Para el sentido estoico de sustancia, diferente del aristotélico, cf. fr. 259.

[325] Sobre estas obras de Aristóteles como contexto de la doctrina estoica sobre los principios, cf. Hahm, *Origins*, págs. 35-38.

170 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 37, 1051B-C

Además, aun tras haber escrito muchas veces que nada hay imputable ni reprochable en el mundo, dado que todas las cosas son conducidas según la naturaleza mejor, ocasionalmente admite, a su vez, ciertos descuidos imputables y no sobre cosas pequeñas o de poca monta. Por ejemplo, en el libro tercero *Sobre la sustancia*, cuando menciona que a las personas buenas y virtuosas les ocurren ciertas cosas de ese género, dice: «¿Es acaso por ciertos descuidos, como cuando en las grandes casas se pierde algo de salvado o algunos granos de trigo, aunque el conjunto está bien administrado? ¿O es porque hay algún espíritu imperfecto asignado a tales sucesos, a quien suceden y deben ser imputados los descuidos[326]?» Dice que también es mucho lo que de necesidad entra en la mezcla[327]. Pues bien, dejo a un lado, por ser de la más grande ligereza, lo de comparar con la pérdida de salvado semejantes sucesos a hombres buenos y virtuosos, como la condena de Sócrates o que Pitágoras fuera quemado vivo por los partidarios de Cilón, o los asesinatos de Zenón a manos del tirano Demilo y de Antifonte a manos de Dionisio tras hacerlo torturar[328]. Pero que la providencia haga semejantes encargos a espíritus imperfectos, ¿cómo no se va a entender como una acusación a la divinidad?

---

[326] Sobre la existencia de los demones malvados, cf. fr. 497.

[327] Cf. PLATÓN, *Tim.* 47c-48a.

[328] La muerte de Zenón de Elea a manos del tirano Demilo fue muy famosa en la Antigüedad como ejemplo de entereza filosófica, cf. DIÓG. LAERC., IX 26-27 (fr. A 1 DK) y PLUT., *Col.* 1126D. La noticia del ataque de los partidarios de Cilón contra los pitagóricos la conocemos también por PLUT., *Sobre el genio de Sócrates* 583A, aunque no menciona la muerte del propio Pitágoras. El Antifonte mencionado es probablemente el tragediógrafo de ese nombre citado por ARISTÓT., *Ret.* II 1385a.

SOBRE LAS PASIONES, EN CUATRO LIBROS (197; XLIV)[329]

171 GALENO, *Sobre la localización de las enfermedades* III 1, VIII, pág. 138 K.

Sin embargo decía yo que semejantes cuestiones son de carácter más teórico, pues teórico es, en realidad, todo aquello que, yendo más allá de la utilidad, considera la naturaleza de los hechos, su cualidad según su propia esencia[330]. Así, el filósofo Crisipo escribió un libro terapéutico acerca

[329] Reconstrucción a partir de las citas *verbatim* en *SVF* III, págs. 110-133. Cf. BAGUET, *De Chrysippo*, 285-315; BRÉHIER, *Chrysippe*, págs. 48-51; STEINMETZ, «Stoa», pág. 591; FILLION-LAHILLE, *Le 'De ira' de Sénèque*, págs. 73-118 y TIELEMAN, *Chrysippus 'On Affections'*, quien incluye un completo esquema de la asignación de las fuentes a los respectivos libros en págs. 325-326. La obra se componía de cuatro libros, de los cuales los tres primeros eran de carácter teórico-dialéctico *(logiká)*. El primero revisaba la definición doble de *páthos* según Zenón; en los dos siguientes revisaban las dificultades *(aporíai)*, y refutaba otras propuestas psicológicas, pero sólo tenemos fragmentos asignables a los libros primero y segundo; cf. sin embargo FILLION-LAHILLE, *Le 'De ira' de Sénèque*, págs. 80-81. El cuarto (conocido independientemente con el nombre de *Terapéutico* o *Ético)* era de carácter práctico y se dedicaba a la cura de las pasiones valiéndose de la analogía estricta, ya establecida en los primeros libros, entre filosofía y medicina. Dado que pudo estar pensado para una circulación independiente, el *Terapéutico* recogía muchos de los contenidos teóricos de los primeros libros. Sobre la mediación posidoniana de los fragmentos conocidos por Galeno, cf. TIELEMAN, *ibid.* págs. 197-287 *e* Introducción, págs. 88-91. Véase además el fr. 21, incluido en la obra *Definiciones por géneros* a Metrodoro (núm. 129 H.-G.), donde se asigna a esta obra la definición de «deseo» *(epithymía)* como un tipo 'apetito' (*órexis)*.

[330] «Teóricos» traduce *logiká*. Sobre el sentido el término en Galeno y en CIC., *Tusc.* IV 33 (donde se refiere con él no a las partes de la obra sino al estilo exento de adornos de la exposición estoica, a diferencia de los peripatéticos), cf. TIELEMAN, *Chrysippus 'On Affections'*, págs. 90-94.

de las pasiones del alma, del que nos servimos especialmente para su curación, y los otros tres que contienen indagaciones teóricas.

172 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 7, 52, pág. 348, 27-31 DE LACY

Pero no sólo en este libro (*sc.* el libro primero *Sobre el alma*) pasó completamente en silencio los argumentos de Platón, sino también en todos sus libros de *Sobre las pasiones*, tanto los tres teóricos como aquel que por su carácter específico está separado de aquéllos, con el título de *Terapéutico* o *Ético.*

173 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 6, 44-45, pág. 336 DE LACY

En efecto, no hay que fijarse en si el tratado ocupa muchos libros, sino atender al número y la magnitud de las doctrinas que estamos considerando y examinar con cuidado si sobre los mismos asuntos cabe hablar más brevemente sin dejar algo importante, como se puede averiguar a partir de lo escrito por Crisipo en su obra *Sobre las pasiones.* En efecto, habiendo escrito cuatro grandes libros, tan extensos que cada uno de ellos dobla a uno de los nuestros, sin embargo en dos libros enteros no podemos saber su opinión acerca de las pasiones del alma.

174 CICERÓN, *Tusculanas* IV 5, 9[331]

Porque Crisipo y los estoicos, en sus discusiones acerca de las turbaciones de alma, se ocupan por lo general en dividirlas y definirlas, pero dedican una pequeñísima parte a

---

[331] Este pasaje abre una extensa presentación de la doctrina estoica de las pasiones (IV 5, 9-14, 33, donde retoma la imagen del avanzar a remos para caracterizar el lento proceder dialéctico), cuyo origen crisipeo es ge-

tratar el modo de curar el alma para que no sea turbada por las pasiones, los peripatéticos, por el contrario, aplican muchos remedios a aplacar las almas, y pasan por alto los espinosas cuestiones de dividir y definir. Te preguntaba, entonces, si desplegaba las velas del discurso inmediatamente o lo remolcábamos primero un poquito con los remos.

175 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 3, 441C-D[332]

Todos ellos *(sc.* los estoicos) están de acuerdo en suponer que la virtud es una cierta disposición *(diáthesis)* del principio director del alma y una capacidad generada por la razón, o, más bien, que es ella misma razón acordada, segura e infalible[333]. Y piensan que la parte pasional e irracional del alma no se distingue de la racional por una determinada diferencia y por naturaleza, sino que la misma parte del alma, a la que llaman mente y principio director, al desviarse completamente y transformarse en pasiones y cambios de estado o disposición, se hace vicio y virtud. Y que no tiene en sí nada irracional, pero se dice irracional cuando, por el exceso del impulso, que se hace fuerte y consigue dominar,

---

neralmente reconocido, aunque no se puede determinar si Cicerón consultó directamente la obra del estoico o si recurrió a un resume o un epítome, propio o ajeno (cabe que hiciera ambas cosas), cf. FILLION-LAHILLE, *Le de ira de Senèque*, y, en especial, el detallado análisis de TIELEMAN, *Chrysippus 'On Affections'*, págs. 288-320. La elaboración que hace Cicerón del estoicismo en estos libros sin traicionar en nada su vocación académica ha sido objeto de tratamiento detallado por LEVY, *Cicero Academicus,* págs. 445-494, y J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, 1981, págs. 243-314.

[332] Plutarco ha hecho relación de las diversas opiniones sobre la esencia de la virtud y su número, citando a Menedemo, Aristón, Zenón y Crisipo, cf. frs. 533-534, para el texto pertinente a estos dos últimos.

[333] Sobre la definición de virtud como *diáthesis*, cf. DIÓG. LAERC., VII 89 *(SVF* III 197) y ESTOB., II 7, 5d *(SVF* III 197).

se deja llevar a algo absurdo, en contra de lo que la razón obliga[334]. De hecho, la pasión es razón perversa e intemperante, proveniente de un juicio vil y erróneo que ha adquirido cierta vehemencia y vigor.

176 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 7, 446F[335]

Pero algunos dicen que la pasión no es otra cosa que la razón, y que no existe entre ambas diferencia ni antagonismo, sino que se trata de cambio *(tropḗ)* de un solo principio racional hacia alguna de las dos[336], la cual se nos oculta debido a que el cambio es repentino y veloz, pues no vemos que por naturaleza es con la misma parte del alma con la que deseamos y cambiamos de opinión, nos encolerizamos y tememos, somos llevados por placer a la vergüenza y, llevada el alma a su vez, nos recobramos. De hecho, el deseo, la ira, el miedo y todas esas cosas son opiniones y juicios perversos que no se producen en una parte del alma, sino que son inclinaciones, cesiones, asentimientos, impulsos y, en suma, actividades del principio director que varían en breves instantes, a la manera de las carreras repentinas de los niños, que son bruscas e impetuosas pero también inestables e inseguras a causa de su debilidad[337].

---

[334] Para la expresión de «razón que obliga», *lógos hairôn*, cf. PLATÓN, *Parm.* 141d y MARCO AURELIO, II 5.

[335] Plutarco ha desarrollado ampliamente la experiencia del conflicto interior, sobre todo a propósito de la incontinencia *(akrasía)* a diferencia de la intemperancia *(akolasía)*, como evidencia de la existencia de partes diferentes en conflicto en el alma.

[336] El término *tropḗ* («giro», «vuelta»), para designar el cambio que se produce en el alma y que es causa de las pasiones, aparece en DIOG. LAERC., VII 158 (recogido por Von Arnim en *SVF* II 766, entre los textos referidos al sueño), MARCO AURELIO, XI 19, y SÉN., *Sobre la ira* I 8, 3 (quien usa el término *mutatio).*

[337] Plutarco se sirve del mismo ejemplo en términos muy parecidos en *Sobre el refrenamiento de la ira* 10, 458D.

177 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 9, 449C[338]

Vencidos por la fuerza de los hechos, dicen ellos mismos *(sc.* los estoicos) que no todo juicio es una pasión, sino aquel que mueve un impulso violento y excesivo, y en ese sentido reconocen que, en nosotros, una cosa es lo que juzga y otra lo que sufre, del mismo modo que una cosa es lo que mueve y otra lo que es movido. Y el propio Crisipo, cuando en muchos lugares define la firmeza y la continencia como disposiciones a seguir una elección racional, se ve forzado por los hechos a admitir que lo que sigue en nosotros es distinto de aquello a lo que sigue, cuando es convencido, o a lo que, a su vez, se opone, si no es convencido.

178 DIÓGENES LAERCIO, VII 111

Los estoicos piensan que las pasiones son juicios, según dice Crisipo en su obra *Sobre las pasiones,* de modo que la avidez por el dinero es la opinión de que el dinero es algo honesto, y lo mismo habrá que decir de la embriaguez, del libertinaje y las demás pasiones[339].

179 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 1, 14-17, pág. 238, 1-23 DE LACY[340]

Así pues, a lo largo del primer libro de *Sobre el alma,* 14
Crisipo no sólo no niega que existan las facultades apetitiva e impulsiva del alma, sino también enseña cuáles son sus afecciones y las asigna a un único lugar del cuerpo. Sin em-

[338] Sigue el fr. 191 de *Sobre las pasiones.*

[339] En sentido riguroso, las aficiones excesivas que Diógenes enumera se cuentan entre las enfermedades *(nósoi)* y dolencias *(arrōstḗmata)* que derivan de la disposición inveterada del alma sometida con frecuencia al movimiento pasional, cf., *infra*, fr. 187.

[340] Galeno acaba de citar por extenso a Crisipo para demostrar que, en realidad, acepta la partición del alma platónica.

bargo, a lo largo de *Sobre las pasiones,* tanto en los tres libros donde desarrolla las indagaciones teóricas sobre el tema, como en el *Terapéutico,* o *Ético,* como algunos lo titulan, no se presenta con la misma opinión, sino, por un lado, escribiendo ambiguamente[341] y, por otro, como opinando que no hay facultad alguna del alma, ni desiderativa ni iras-
15 cible. En efecto, al interpretar las definiciones de la pasión, implica la existencia de cierta fuerza irracional en el alma, que es la causa de las pasiones, como mostraré en breve cuando comente sus palabras. Pero, a continuación, se pregunta si las pasiones son juicios o consecuencias de juicios, tomando clara distancia de las enseñanzas de Platón, el cual no mereció ser mencionado ni siquiera al comienzo, en la
16 división del problema. Pues bien, esto es lo primero que se le podría reprochar, su error en el defecto de la división, pues una pasión, como el amor, o es un juicio, o la consecuencia de un juicio, o es un movimiento que deriva de la capacidad cupitiva. Del mismo modo, la ira es un juicio, o cierta pasión irracional consecuencia de un juicio o el mo-
17 vimiento violento de la facultad irascible[342]. Pero él, aunque el problema admite la división en tres, no lo trata de esa forma, e intenta demostrar que es mejor considerar las pasiones juicios y no consecuencias de juicios, olvidando que en el primer libro de su obra *Sobre el alma* había escrito que el amor es un movimiento de la facultad desiderativa, y el odio, de la irascible.

---

[341] Literalmente, «como asumiendo las dos posiciones» *(epamphoterízōn),* conducta que se suele reprochar a Crisipo.

[342] Sobre esta modo de dividir el problema, que constituye un principio findamental de la exégesis de Galeno, cf. TIELEMAN, *Chrysippus' 'On Affections'*, págs. 26-29.

180 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón*, IV 4, 5-8, pág. 250, 27-252, 19 DE LACY

Una exigencia de este tipo es la que hace Crisipo cuando 5
dice que las pasiones del alma surgen sin juicio, pero nos
pide que entendamos que surgen con juicio y son juicios; y
cuando *(sc.* dice) que están privadas de razón y son irracio-
nales las que ni son irracionales ni se dan en ninguna poten-
cia irracional del alma, sino en la que razona, y son raciona-
les, pues es tarea de aquélla el juzgar; y cuando *(sc.* dice) 6
que es desobedeciendo y apartándose de la razón, pero que
no busquemos ninguna otra facultad del alma por cuyo mo-
vimiento pueden surgir las pasiones de manera desobediente
a la razón, pues, no hay tal facultad, como algunos filósofos
creen cuando le dan el nombre de 'desiderativa' e 'irasci-
ble', dado que el principio rector del hombre es en su con-
junto racional. Ciertamente, si alguien trata una cuestión de 7
memoria conforme a la ocasión, lo mejor para él sería, sin
duda, hacer uso de los vocablos de manera bien definida y
clara, pero, con todo, serán perdonables sus fallos. Pero que
alguien que anuncia que emprende la redacción de un trata-
do científico y teórico denomine cierto movimiento «deso-
bediente a la razón», y nos pida que entendamos que el tal
movimiento es o bien racional o bien que se ha apartado de
la razón, pero que no es otra cosa sino razón y un juicio él
mismo, no sé si puede dejar de merecer la mayor repren-
sión. Aunque no permite *(sc.* Crisipo) que 'avergonzarse' 8
(aischýnesthai) y 'sentir pudor' *(aideîsthai)* sean sinónimos,
ni 'sentir placer' *(hḗdesthai)* y 'alegrarse' *(chaíresthai)*, sino
que se exige a sí mismo ser absolutamente preciso en los es-
critos, hasta en el significado de los términos, lo que un po-
co antes decía que no derivaba de la razón y el juicio, dice
más adelante que se constituye en la razón y el juicio, y eso
que le era posible, de un lado, escapar de todas estas sino-

nimias tan fuera de lugar, al tiempo que forjadas contra el uso del griego y, de otro, precisar y articular su discurso con términos griegos y claros.

181 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 2, 8-27, págs. 240, 10-242, 12 DE LACY

8 Pero no sólo en este respecto se contradice claramente
consigo mismo *(sc.* Crisipo), sino al escribir sobre las defi-
niciones de cada pasión, cada vez que dice que se trata de
un movimiento irracional *(álogon)* y contrario a la naturale-
za, y un impulso *(hormḗ)* excesivo, pero, a continuación, al
explicar 'irracional', repite que significa lo privado de razón
y juicio, y toma como ejemplo de un impulso inmoderado a
los que corren impetuosamente. Ambas posiciones, en efec-
to, contradicen la afirmación de que las pasiones son juicios,
9 pero lo veremos con más claridad si citamos sus propias pa-
10 labras. De una parte se expresa de la siguiente manera: «En
primer lugar, es necesario tener en mente que el animal ra-
cional sigue, por naturaleza, a la razón, y se comporta con-
11 forme a la razón, como si de un guía se tratara. A menudo,
sin embargo, puede dejarse llevar de otro modo hacia algo o
lejos de algo, empujado en exceso de forma desobediente a
la razón y, conforme a este movimiento *(phorá),* están las
dos definiciones: el movimiento desviado de la naturaleza
que sobreviene de ese modo irracionalmente y el exceso en
12 los impulsos. En efecto, ese 'irracional' debe ser tomado
como desobediente a la razón y que ha rechazado la razón,
conforme al cual movimiento acostumbramos a decir que
alguien 'se ve empujado', y que 'se deja llevar sin razón ni
juicio'. Con ello, ⟨en efecto, no⟩[343] nos referimos a que se
conduce como si fuera erradamente y sin considerar algo

[343] Suplemento de De Lacy.

conforme a la razón, sino más bien según el movimiento
que describe, puesto que el ser viviente dotado naturalmente
de razón está inclinado a moverse no según su alma, sino
según la razón».

Ahí termina uno de los pasaje de Crisipo donde se expo- 13
ne la primera de las definiciones de la pasión. La que queda,
donde expone la otra definición, sigue a continuación en el
primer libro de *Sobre las pasiones,* y aquí te la voy a expo-
ner ya: «En ese sentido se dice también el exceso del impul- 14
so, porque sobrepasa la proporción *(symmetría)* propia y na-
tural de los impulsos. Lo que estoy diciendo quedará más 15
comprensible con los ejemplos siguientes: al caminar con-
forme al impulso, el movimiento de las piernas no excede,
sino que se corresponde en cierto modo con el impulso, de
modo que una se detiene, cuando quiere, o cambia el paso.
Pero, en cambio, en el caso de los que corren ya no ocurre 16
tal, sino que el movimiento de las piernas excede el impul-
so, de modo que se deja llevar y no es posible cambiarlo
obedientemente, una vez que se ha comenzado a ir de ese
modo. Yo pienso que algo parecido le ocurre también a los 17
impulsos, porque se sobrepasa la proporción conforme a la
razón, de modo que cuando procede el impulso no es ya
obediente a ella, si bien el exceso en el caso de la carrera se
dice respecto del impulso y, en el caso del impulso, respecto
de la razón. La proporción del impulso natural es la confor- 18
me a la razón, y en tanto ella lo exija. Precisamente por esto,
cuando la superación sucede conforme a esto y de ese mo-
do, se dice que el impulso es excesivo, contrario a la natura-
leza y un movimiento irracional del alma».

Éstos son los pasajes de Crisipo. Indagemos más riguro- 19
samente cada uno de ellos, empezando por el primero, en el
que explica en qué sentido se dice que la pasión es «irracio-
nal» y «movimiento del alma contrario la razón». Puesto 20

que *(sc.* Crisipo) sabe que existen dos significados de la pa-
labra 'irracional' *(álogon)*, de los cuales pretende que uno
sólo se muestra en la definición, el de 'privado del juicio',
hizo bien en no dejar ambigüedad ninguna, sino que él mis-
mo, tras mostrar que el impulso pasional es irracional, afir-
ma que lo es en la medida en que se ha apartado de la razón,
21 desobedece a la razón y sucede privado del juicio. Ahora
bien, al afirmar que se ha apartado de la razón, excluyó la
existencia de un movimiento irracional conforme a la pasión
22 de los seres inanimados y de los animales irracionales. Se
mueve, en efecto, ocasionalmente la piedra y el leño, y los
demás seres inanimados, pero no como algo que se aparta
de la razón o la desobedece. Pues para aquello que en prin-
cipio no participa del obedecer y seguir a la razón, ¿cómo
podría eso desobedecer o estar apartado de la razón? Sino
que se diría con razón que no tiene uso de la razón en gene-
23 ral; pues desde que 'está apartado' y 'desobedece' se dirá de
aquello que tiene en su naturaleza seguir y obedecer, aunque
contra su naturaleza se deje llevar ocasionalmente en otro
sentido. Demuestra a partir de tales cosas que ni en los in-
animados ni en los animales irracionales se da pasión del
24 alma alguna. Pero cuando escribe que el movimiento según
la pasión sobreviene en ausencia de razón y de juicio, y aña-
de a continuación «no si se deja llevar erradamente y sin
considerar algo conforme a la razón», y «de manera aparta-
da y rebelde a ella», distingue muy oportunamente las pa-
25 siones de los errores. Los errores son, efectivamente, juicios
perversos, razón engañada de la verdad y errada. La pasión,
en cambio, no es nada errado ni desacertado según el razo-
namiento, sino que es un movimiento del alma desobediente
26 a la razón. Pues aquel que por salvar a su patria no tiene en
consideración la vida de sus hijos y los entrega a otros para
que los degüellen o asume el mismo la tarea del degollarlos,

hace eso atendiendo a una apariencia de lo que es honesto y
un determinado razonamiento. Pero Medea, a su vez, no só- 27
lo no es persuadida por razonamiento alguno de matar a sus
hijos, sino que, por el contrario, en todo lo que toca al razonamiento, dice que comprende el mal que va a cometer, pero que la ira es más fuerte que sus deliberaciones, es decir, que la pasión no está sometida ni obedece ni sigue a la razón como a un señor, sino que se sacude las riendas, se aparta y desobedece a la orden, como si fuera acción o afección de alguna otra facultad distinta, no la racional[344].

182 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 5, 3-6, pág. 260, 8-15 DE LACY

No sólo los demás, sino tampoco el mismo Crisipo, en el 3
tratado *Sobre las pasiones,* echa el ancla[345] de manera firme
en opinión alguna, sino que vacila como si estuviera en una
tempestad. En efecto, ahora viene a decir que las pasiones se 4
generan en total ausencia de la razón, y luego dice que pro-
vienen de una única facultad racional, de modo que, por
ello, no es posible encontrarlas en los animales racionales; y
que se generan en ausencia del juicio y, después, que son
juicios. Incluso llega a decir que los movimientos que se 5
dan según las pasiones ocurren de modo casual, lo cual, si
se examina con atención, equivale a decir que no tienen

[344] Los ejemplos de Agamenón y de Medea, cuyos crímenes habían surtido de abundante materia a los trágicos, especialmente a EURÍPIDES, cuya *Medea* fue objeto por parte de Crisipo de especial atención. El texto alude al debatido verso 1079 de la tragedia. La figura de Agamenón sometida al debate moral sobre el sacrificio de su hija es la que conocemos sobre todo por la *Ifigenia en Aulide* de EURÍPIDES, uno de cuyos versos aparece elaborado en el fr. 592, de atribución dudosa.

[345] Seguimos la corrección de Müller que acepta de Lacy, de *hormízei,* «echa el ancla», en lugar de *horízei,* «define».

6 ninguna causa *(aitía)*[346]. A los pasajes que he citado hace poco añade a continuación: «Propiamente al género de las pasiones se asigna también como definición la agitación *(ptoía)*, por el agitarse y el dejarse llevar de manera azarosa»[347].

183 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 2, 1-7, pág. 238, 24-240, 10 DE LACY

Así como en esto se olvidó *(sc.* Crisipo) de lo que él mismo ha escrito y no se avino a rebatir las enseñanzas de los antiguos filósofos, del mismo modo también en las definiciones de las pasiones genéricas que ha establecido como primeras se aleja definitivamente de la opinión de esos filósofos, al definir que la pena *(lýpē)* es la opinión reciente de la presencia de un mal, el miedo, la expectación de un mal, y el placer, la opinión reciente de la presencia de un bien.
2 Menciona, en efecto, directamente sólo la parte racional del alma, dejando a un lado la parte desiderativa y la irascible, pues piensa, de hecho, que la opinión y la expectación están
3 en la parte racional sólo. Sin embargo, en la definición del deseo *(epithymía),* que él llama «apetito irracional» *(órexis álogos)*, alude de alguna manera, por lo menos verbalmente, a la facultad irracional del alma, aunque también ahí se aparta

[346] Uno de los argumentos más esgrimidos por los estoicos en su polémica antiepicúrea, especialmente en lo referente a la teoría de la deflexión espontánea de los átomos, el *clinamen* de los del Jardín, se refiere a lo absurdo de la existencia de un movimiento sin causa, una *kínēsis anaítios.* Galeno busca resaltar la incoherencia de estas afirmaciones de Crisipo con sus críticas contra Epicuro.

[347] Cf. *ibid.* V 1, 10-11, pág. 294, 17-20 DE LACY: «De los estoicos, algunos son a tal punto aficionados a las disputas, que después de haber dicho que las pasiones son facultades lógicas, aseguran que los animales irracionales no participan de ellas, y la mayoría afirma que ni siquiera los niños, porque es evidente que tampoco éstos poseen facultades lógicas».

durante la explicación, si es que el apetito, del que habla en
su definición, es también un movimiento del alma racional.
Al menos lo define como un impulso racional hacia lo que 4
complace en la medida conveniente.

Ciertamente, en estas definiciones considera que las pa-
siones son impulsos, opiniones y juicios, pero en algunas de
las que siguen escribe cosas que mejor se avienen con las te-
sis de Epicuro y Zenón que con sus propias doctrinas. Así, 5
define la pena como un encogimiento por algo que se cree
que debe ser evitado, y el placer como una elación por algo
que debe ser escogido, y tanto las encogimientos como las 6
elaciones —así como las contracciones y las efusiones, pues
también éstas las menciona[348]—, son afecciones propias de la
facultad irracional del alma que siguen a las opiniones. Tal es
la esencia de las pasiones en Epicuro y Zenón, y no en Crisi-
po. Por eso me asombra que un hombre, que pretende dar una 7
enseñanza teórica al tiempo que rigurosa, no sea riguroso.

184 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 1, 4, pág. 292, 17-20 De Lacy

Crisipo, en el primer libro de su obra *Sobre las pasiones,* intenta demostrar que las pasiones son juicios de la parte racional del alma, pero Zenón pensaba que las pasiones no

---

[348] Los cuatro términos de *meíōsis*, *éparsis*, *systolḗ* y *diáchysis*, describen físicamente los cuatro movimientos del alma, que es en definitiva *pneûma* en determinada tensión, cuyo carácter irracional o racional determina su condición pasional. En el resto de las fuentes aparecen los términos *ékklisis* y *órexis*, en lugar de *meíōsis* y *diáchysis*, para describir las diferentes pasiones (cf. Dióg. Laerc., VII 115 = *SVF* III 431). Este último es usado por Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente, según Epicuro* 9, 1092B en su refutación de Epicuro (cf. fr. 410 Usener). Es evidente que la referencia a Epicuro es intencionadamente polémica, además de, como indica Isnardi, pág. 457 nota 238, imprecisa. Sobre estos movimientos del alma además, cf., *infra,* fr. 185 y nota.

son los juicios mismos, sino las contracciones y efusiones, elaciones y depresiones del alma que siguen a aquéllos[349].

185 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón,* IV 3, 1-9, pág. 247, 36- 248, 32 De Lacy

Pero cuando se pone a indagar si hay que considerar que
las pasiones son determinados juicios o siguen a los juicios,
se aparta en ambos casos de los antiguos, pero más todavía
2 en tomar la opción peor. Pues contradice a Zenón, a sí mis-
mo y a muchos otros de los estoicos que consideran que no
son las pasiones los juicios mismos del alma, sino las con-
tracciones, depresiones, punzadas, elaciones y efusiones que
3 les siguen. Posidonio, por su parte, se apartó por completo
de ambas opiniones, pues no las considera ni juicios ni que
sigan a los juicios, sino que considera que las pasiones na-
cen de la facultad irascible y de la desiderativa del alma,
4 ateniéndose por completo a la doctrina antigua. Y pregunta
a Crisipo en no pocos pasajes de su propio tratado *Sobre las
pasiones,* cuál es la causa del impulso excesivo, pues la ra-
zón no podría excederse más allá de sus propias acciones y
5 medidas. Es evidente, por tanto, que la causa de ese exce-
derse más allá de las medidas de la razón es una parte irra-
cional diferente *(sc.* de la racional), como la causa de que la
carrera sobrepase la medida de la voluntad es el peso del
cuerpo[350].

[349] *SVF* I 209. Sigue el fr. 152 E.-K. de Posidonio, donde Galeno afirma que el filósofo de Rodas difería de Zenón y Crisipo y se adhería a la opinión de Platón de que las pasiones son movimientos de partes específicas del alma. Los términos de estos cuatro movimientos del alma *(systolḗ, chýsis, éparsis, tapeínōsis)* coinciden, en general, con los que aparecen en el fr. 185, donde el término *tapeínōsis* aparece sustituido por *meíōsis*, 'encogimiento', y en el fr. 192 (donde se añade *dêxis*).

[350] Fr. 34 E.-K.

Lo sorprendente no es si Crisipo contradice a mucha gente, como tampoco lo es que haya errado de la verdad —hay que perdonarle, como hombre que es, que se equivoque—, sino que de ninguna manera intentó refutar lo dicho por los antiguos, y que es incoherente consigo mismo, porque ya opina que las pasiones sobrevienen sin el concurso de la razón ni el juicio, ya dice no sólo que siguen a un juicio, sino que son eso mismo, juicios. Pues sostener que la pasión nada tiene que ver con un juicio es exactamente lo opuesto a decir que es un juicio, a menos que, por Zeus, alguien viniera en su ayuda y dijera que el término 'juicio' tiene varios significados y, en la interpretación de esta definición, juicio significa 'examen cuidadoso', con lo que 'sin juicio' es igual a 'sin un examen cuidadoso'. Ahora bien, cuando dice que las pasiones son juicios, llama 'juicios' a los impulsos y los asentimientos. Pero, si se admite esto, la pasión será un asentimiento excesivo y, de nuevo, Posidonio preguntará la causa por la cual se vuelve excesivo, además del gigantesco error cometido por Crisipo en su enseñanza. En efecto, si la validez de esta doctrina radica en el hecho de clarificar el equívoco y mostrar en qué sentido el significado es, por un lado, que las pasiones surgen sin juicio y, por otro, que las pasiones son juicios, esto no lo ha hecho él (*sc.* Crisipo) en ninguno de los cuatro libros que escribió sobre las pasiones, ¿cómo no va a ser justo censurarlo?

6 … 7 … 8 … 9

186 CICERÓN, *Tusculanas* IV 5, 11-6, 14[351]

Ésta, pues, sea la fuente (*sc.* Platón y Pitágoras), pero, con todo, en la descripción de estas perturbaciones nos serviremos de las definiciones y particiones de los estoicos,

[351] En el párrafo anterior Cicerón ha aclarado que la traducción de *perturbatio* es la que más adecuada le parece para el griego *páthos*, frente a la de *morbus* (ya ha dado una indicación semejante en *Tusc.* III 4, 7). Toma

quienes me parecen versados en el problema de la manera más afinada.

11 Así pues, ésta es la definición de Zenón, que la perturbación, que él llama *páthos*, es movimiento del alma apartada de la razón contra la naturaleza. Algunos, más brevemente, dicen que la perturbación es impulso demasiado violento, y entienden que es demasiado violento aquel que se aparta más del equilibrio de la naturaleza. Entienden que las subdivisiones de las perturbaciones derivan de dos presuntos bienes y de dos presuntos males, de modo que son cuatro: de los bienes, deseo *(libido)* y júbilo *(laetitia),* de suerte que el júbilo es de los bienes presentes, y el deseo, de los futuros; y consideran que nacen de los males el miedo *(metus)* y la tristeza *(aegritudo),* el miedo, de los futuros, la tristeza, de los presentes, pues aquello cuya venida se teme nos causa
12 tristeza al presentarse. A su vez, el júbilo y el deseo se dan en la opinión de los bienes, como quiera que el deseo, seducido e inflamado, se vea arrastrado hacia aquello que parece un bien, y el júbilo, en la idea de que ya ha conseguido algo deseado, se exalte y desborde. Pues por naturaleza todos los seres persiguen aquello que les parecen bienes y rehuyen los contrarios, razón por la cual, tan pronto como nos sale al paso la imagen de cualquier cosa que parezca un bien, la naturaleza misma nos impulsa a conseguirla. Cuando esto se hace de manera equilibrada y prudente, los estoicos llaman a este tipo de inclinación *boúlesis*, y nosotros lo llamamos 'voluntad' *(uoluntas)*. Piensan ellos que ésta no se da sino en el sabio, y la definen así: es la voluntad la que desea algo

---

como referencia, además, la psicología dualista que hace remontar a Platón y Pitágoras, aunque, a diferencia de Galeno, no parece ver incompatibilidad entre esta psicología platónica y la unitaria psicología estoica extremada por Crisipo, sobre lo cual cf. TIELEMAN, *Chrysippus' 'On Affections'*, esp. págs. 190-196.

según la razón. Pero lo que es incitado en contra de la razón
de manera demasiado violenta, es el deseo o el ansia desen-
frenada que se encuentra en todos los estúpidos. Igualmente, 13
cuando nos vemos movidos como si estuviéramos en algún
bien, esto sucede de dos maneras, pues cuando el alma se
mueve conforme a la razón de manera tranquila y equilibra-
da entonces aquello se llama alegría, pero cuando el alma se
exalta de manera vana y desenfrenada, entonces puede lla-
marse júbilo desaforado y excesivo, que definen así: elación
del alma sin la razón. Y puesto que del modo en que nos in-
clinamos hacia los bienes así rechazamos los males, el apar-
tamiento que se hace con la razón llámese cautela *(cautio),*
y entiéndase que se da sólo en el sabio; pero el que se da sin
la razón y con un ánimo abatido y quebrantado, llámese
miedo. Pero no hay afección alguna del sabio referida a un 14
mal presente, hay tristeza de los estúpidos, y se ven afecta-
dos por ella porque los tienen por males, se abaten y contra-
en al no obedecer a la razón. Así que ésta es la primera defi-
nición: sea la tristeza contracción del alma enfrentada a la
razón. Y así son cuatro las perturbaciones y tres los equili-
brios *(constantiae),* pues no se opone a la tristeza ningún
equilibrio.

Pero consideran que todas las perturbaciones suceden
por el juicio y la opinión, por ello las definen más ajustada-
mente para que se entienda no sólo cuán viciosas son, sino
hasta qué punto están en nuestro poder. Así, la tristeza es la
opinión reciente de un mal presente, en la que parece co-
rrecto abatir y contraer el alma, el júbilo la opinión reciente
de un bien futuro, en el que parece acertado exaltarse; el
miedo la opinión de un mal inminente que parece insoporta-
ble, y el deseo la opinión de bien por venir que se quiere ya
presente y a nuestra disposición. Pero no hacen consistir las 15
perturbaciones sólo en los juicios y opiniones que he dicho

que son las perturbaciones, sino que también son aquello que es producido por las perturbaciones. Así, la tristeza produce como una cierta mordedura de dolor, el miedo, una cierta retirada y huida del alma, el júbilo, un regocijo desbordado y el deseo, una apetencia desenfrenada. Respecto de la opinión que hemos incluido en todas las definiciones primeras, piensan que es un asentimiento débil[352].

187 CICERÓN, *Tusculanas* IV 7, 16-9, 22

16 Pero a cada perturbación particular se asignan muchas partes subordinadas del mismo género, como a la aflicición, la envidia —de este término poco usual hay que servirse por cuestiones didácticas, porque la envidia no se dice sólo de aquel que envidia, sino también de aquel que es envidiado[353]—, la rivalidad, la maledicencia, la compasión, la angustia, el luto, la congoja, la tribulación, el sufrimiento, el lamento, la inquietud, la incomodidad, el abatimiento y la desesperación, así como todo lo de ese género. Al miedo, por su parte, están subordinadas la pereza, la vergüenza, el terror, el temor, el pavor, el espanto, el desaliento, la aprensión; al placer, la malevolencia que disfruta con el mal ajeno, el deleite, la ostentación y similares; y al deseo, la ira, la irritación, el odio, la enemistad, la discordia, la insaciabilidad, el ansia, y demás de ese género.

Y las definen del siguiente modo. La envidia dicen que es la aflicción que se experimenta a causa de la prosperidad
17 de otro que en nada perjudica al que envidia. Pues si alguien

---

[352] Para esta definición de opinión en contexto ético, cf. ESTOB., II 7 10 *(SVF* III 378, del epítome de Ario Dídimo), que presenta un texto muy próximo al de Cicerón. Cf. ESTOB., II 7, 11m *(SVF* II 548).

[353] Cicerón recurre al neologismo *invidentia* para significar exclusivamente el sentido subjetivo del término *invidia*, que, según el propio Cicerón, también puede decirse del que es envidiado.

se aflige por la prosperidad de alguien que le perjudica, no se diría correctamente 'envidiar', como Agamenón a Héctor; aquel, sin embargo, a quien nada perjudica el bienestar de otro, y con todo le moleste que disfrute de él, este realmente envidia. La rivalidad , a su vez, también la entienden en doble sentido, pues el nombre se dice tanto en alabanza como en detrimento; se dice en efecto, tanto la rivalidad en la virtud (aunque no nos referimos a ella aquí, pues pertenece a la alabanza), y es también la rivalidad una aflicción si se carece de aquello que se desea y otro tiene. Los celos son, a su vez, —me refiero con esta palabra a la *zēlotypía*— la aflicción por algo que otro tiene y que uno mismo ha desea-
do. La compasión es la aflicción por la desgracia de otro que 18
sufre injustamente, pues nadie se siente compasión por la ejecución de un parricida o un traidor; la angustia es la aflicción opresiva, el luto, aflicción por la muerte amarga de alguien querido, la congoja, aflicción llorosa, la tribulación, aflicción afanosa, el sufrimiento, aflicción torturante, la lamentacion, aflicción con lamento, la inquietud, aflicción con preocupación, la incomodidad, aflicción que dura, el abatimiento, aflicción con decaimiento físico, la desesperación, aflicción sin expectativa de algo mejor. Las subordinadas al miedo las definen del siguiente modo: la pereza, miedo al
esfuerzo que viene, ***[354] el terror, miedo que golpea, y de 19
aquí sucede que a la vergüenza siga el rubor, y al terror, la palidez, el temblor y el crujir de dientes; el temor es miedo de un mal que se acerca, el pavor, miedo que hace perder la sensatez, de donde aquello de Ennio:

Entonces el pavor hace salir mi pecho exánime toda mi [prudencia[355].

[354] Hay en este lugar del texto una laguna.

[355] Procedente de la tragedia perdida *Alcmeón,* fr. 2 VAEHL.

El desáliento es miedo que sigue como compañero del pavor, el espanto, miedo que rechaza los planes, la aprensión, miedo permanente.

20 A su vez, las clases del placer las describen como sigue. La malovolencia es el placer por el mal ajeno sin ganancia propia; el deleite, placer que seduce el alma por la dulzura del oído, y del modo en que está éste respecto de los oídos, del mismo tipo son los de los ojos, el tacto, olores y los sabores, todos los cuales son placeres de un único género como infundidos para inundar completamente el alma. La ostentación es un placer desaforado que se desborda de manera
21 muy inconveniente. Las que se subordinan al deseo se definen del modo siguiente. La ira es deseo de castigar al que se cree que han hecho daño injustamente, la irritación a su vez es apetito cuando nace y apenas surgida, que se dice en griego *thýmōsis*, el odio, es ira inveterada, la enemistad, ira que contempla la ocasión de vengarse, la discordia, ira con cierta amargura concebida en lo profundo del alma y el corazón, la insaciabilidad, apetito que no se puede satisfacer, el ansia, apetito de ver aquello que todavía no está presente.

Hacen también la siguiente distinción. El deseo lo es de aquellas cosas que se dice de alguien o algunos, que los dialécticos llaman *katēgorḗmata*, como por ejemplo tener riquezas, alcanzar honores, la insaciabilidad lo es de las cosas mismas, como los honores y los dineros.

22 Pues bien, de todas estas perturbaciones dicen que es la fuente la intemperancia, que es la defección de la recta razón por parte de la inteligencia en su conjunto, tan apartada del dictado de la razón que de ningún modo pueden ser contenidas ni gobernadas las inclinaciones del alma. Así pues, del mismo modo en que la temperancia aplaca las inclinaciones y hace que obedezcan a la recta razón, y conserva los juicios ponderados de la mente, así la intemperancia, que es

enemiga de ella, incendia, perturba y empuja de tal modo que las aflicciones, los miedos y las demás perturbaciones todas surgen de ella.

Así como cuando la sangre se corrompe o se desbordan 23 el catarro o la bilis[356] se produce en el cuerpo la enfermedad y la afección, asimismo la turbación de los pensamientos perversos y la incompatibilidad que se da entre ellos despojan al alma de la salud y suscitan la enfermedad. De estas perturbaciones surgen, en primer lugar, las enfermedades que ellos llaman *nosēmata,* así como las que son contrarias a estas enfermedades, consistentes en una repulsión anormal y hastío de ciertas cosas. Vienen después las afecciones que los estoicos llaman *arrōstēmata,* así como sus correspondientes aversiones opuestas[357]. Este asunto atrajo la atención de los estoicos de manera extrema, especialmente de Crisipo, empeñado en encontrar similitudes entre las enfermedades del cuerpo y las del alma. Nosotros, dejando de lado este tema innecesario, atenderemos lo que importa al asunto. Se puede entender que, entre opiniones que se lanzan de 24 modo inconstante y turbulento, las perturbaciones están siempre en movimiento. Por otra parte, cuando este ardor y esta excitación del alma perdura y se asienta en las venas y en la médula, entonces surge la enfermedad y la afección, así como las dolencias que son contrarias a estas enfermedades y afecciones. Estas cosas de las que hablo difieren entre sí en teoría, pero en la práctica están unidas, puesto que surgen del deseo y del placer. Pues cuando surge el apetito por el dinero y no se le aplica de inmediato la razón, como si fuera una medicina socrática capaz de sanar este apetito, el mal se

---

[356] Los cuatro humores son la sangre, la bilis negra, la bilis amarilla y el catarro o pituita (cf. I 56).

[357] Cicerón vierte la distinción del griego entre *nósos* y *arrṓstēma* en *morbus* y *aegrotatio,* respectivamente; cf., *infra*, fr. 189.

desliza por las venas y se incuba en las vísceras, surgiendo así la enfermedad y la afección que cuando perdura ya no se puede extirpar, enfermedad cuyo nombre es la avaricia. Del mismo modo nacen ciertas enfermedades, como el deseo de gloria, el gusto desmedido por las mujeres (que llamaré *philogynía,* como hacen los griegos) y las demás enfermedades y afecciones similares. Los estoicos piensan que sus contrarias nacen del miedo, como el odio por las mujeres, como en el *Misógino* de Atilio[358], o contra todo el género humano, que hemos visto en Timón[359], llamado «misántropo», o la falta de hospitalidad, Todas estas enfermedades del alma se originan en el miedo de las cosas que se evitan y se odian.

188 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 2, 2-3, pág. 294, 29-25 DE LACY

2 No solamente los filósofos antiguos, sino también Crisipo reconoce que la pasión es un cierto movimiento irracional del alma y contrario a la naturaleza, y concuerdan en que un tal movimiento no puede darse en el alma del hombre virtuoso. Sin embargo, no explican del mismo modo cómo es el alma del hombre vil con respecto a las pasiones o antes
3 de ellas. Crisipo dice que es algo análogo al cuerpo que tie-

[358] Poeta cómico del siglo III a. C., que hizo una mala traducción de la *Electra* de SÓFOCLES, según cuenta CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* I 2, 5, y quizás tradujo también el *Misógino* de MENANDRO. Sin embargo, debido a que se trata de un poeta poco conocido cuya obra apenas se conoce, Bentley propone leer *odium in mulieres quale misogýnou Hippolyti,* si bien también se ha propuesto leer *misogynēi* por *misogýnōi*, a fin de hacer explícita la referencia a la obra de Menandro.

[359] Contemporáneo de Sócrates y Pericles, célebre por su misantropía, cf. ARISTÓF., *Aves* 1547 y *Lis.* 805.

ne una predisposición a la fiebre o a la diarrea o a cualquier otro mal parecido por un motivo casual e insignificante.

189 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 2, 13-15, pág. 298, 1-8 De Lacy[360]

Crisipo es aún más extravagante, pues no acepta compa- 13
rar la enfermedad del alma con ciertas enfermedades recu-
rrentes, como las fiebres tercianas o cuartanas. Escribe, por 14
ejemplo, así: «Hay que presumir que las enfermedades del
alma son semejantes al estado febril de un cuerpo, en el que
las fiebres y los escalofríos sobrevienen no de forma perió-
dica, sino desordenada y al azar, por la constitución física y
por surgir pequeñas causas». No sé por qué razón dice que 15
aquellos que tienen predisposición a la enfermedad están ya
enfermos, mientras que aquellos que están enfermos de he-
cho no lo están completamente[361].

[360] Galeno coteja los modos en que Posidonio (test. 95 E.-K.) y Crisipo establecen la relación entre enfermedades del cuerpo y del alma.

[361] Seguidamente, Galeno prueba que los que lloran, se enamoran o aborrecen a alguien pueden perfectamente compararse con los que enferman de fiebre terciana o cuartana, así como aquellos que no sufren de dolor, ni de deseo súbito, ni de ira pueden compararse con los que tienen el cuerpo sano. Sin embargo, aun entre éstos, algunos tienen predisposición a las enfermedades, mientras que otros no. Lo anteriormente dicho esta tomado del pasaje de la pág. 419, 8 M. donde dice: «En el primer libro de los teóricos compara (*sc.* al alma enferma) con una salud frágil y fácilmente corruptible». Como dice Isnardi Parente (pág. 458, nota 240), «Crisipo quiere dar a entender, en coherencia con la teoría estoica que establece una rígida división entre vicio y virtud, que no existe una «potencialidad» a la manera aristotélica, y que quien tiene una «tendencia al vicio» es ya un *phaulós* (ignorante, malo), irremediablemente alejado del bien».

190 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 7, 12-23, pág. 284, 3-27 DE LACY

12 Crisipo, en el segundo libro de *Sobre las pasiones,* dice
que las pasiones se mitigan con el tiempo, aun cuando per-
13 manezcan las opiniones de que un mal ha sucedido. Dice
así: «Se podría investigar acerca del alivio de la pena, cómo
sobreviene, si es cuando una opinión cambia, o es que todas
14 permanecen, y de qué manera ocurrirá eso». Y añade: «Me
parece que se mantiene la tal opinión de que es un mal lo
que está presente, pero con el pasar del tiempo remite la
contracción y, según creo, el impulso *(hormḗ)* hacia la con-
15 tracción. Y puede tal vez ocurrir que aunque éste persista
(se. el impulso), lo que viene a continuación no le obedezca,
cuando esto ocurre por sobrevenir una disposición de cierta
16 cualidad fuera de todo cálculo. De tal manera, en efecto,
gentes que lloran dejan de hacerlo y, aunque no quieren llo-
rar, lloran cuando las cosas producen representaciones que
17 no son similares y algo o nada se opone. En efecto, del mo-
do en que cesan los llantos y los lamentos, es lógico pensar
que cosas tales ocurren también del mismo modo en aque-
llos casos, ya que las cosas mueven más en sus comienzos,
como dije respecto de lo que mueve a la risa y similares».
18 Así pues, el mismo Crisipo concede que con el tiempo
cesan las pasiones, aunque permanece la opinión, pero dice,
sin embargo, que queda fuera del cálculo por qué causa ocu-
rre esto. Y a continuación describe otros casos similares,
cuya causa, evidentemente, confiesa que tampoco conoce.
19 Pero Posidonio, oh Crisipo, no dice desconocer las causas
de tales cosas, sino que aprueba y acepta lo dicho por los
20 antiguos, que expondré a continuación. ¡Y tú, que ni has
mencionado a aquéllos (*sc.* los antiguos), ni has aducido
otra causa, crees haber resuelto la cuestión con reconocer
21 que desconoces la causa! Ahora bien, lo que da cohesión a

toda la obra, tanto la que abarca la indagaciones teóricas
como la que concierne a la cura de las pasiones, no es otra
cosa sino el hallazgo de las causas por las que las pasiones
nacen y cesan. De este modo, en efecto, se impediría su ori- 22
gen y se podría hacerlas cesar una vez nacidas, pues creo
que es lógico pensar que se elimina junto con las causas tan-
to el nacimiento como la existencia de las cosas. Esto, preci- 23
samente, es sobre lo que te resulta imposible escribirnos al-
go semejante en tu libro de *Sobre las pasiones,* algo a lo que
podamos atenernos para impedir que surja cada una de las
pasiones, y curarlas una vez surgidas.

191 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 7, 25-34, págs. 286, 10-288, 14 DE LACY

Se vale *(sc.* Posidonio[362]) del testimonio del mismo Cri-
sipo, quien en el segundo libro de *Sobre las pasiones* escri-
be: «En cuanto al dolor, también algunos de manera seme- 26
jante parecen apartarse de él en virtud de una suerte de
saciedad, como dice el poeta a propósito de Aquiles en due-
lo por Patroclo:

Pero cuando se hubo saciado de llorar y de rodar por tierra,
Y se fueron las ganas de su corazón y sus miembros[363]*,*

seguidamente se pone a consolar a Príamo, mostrándole lo
absurdo del dolor». Y añade más adelante también lo si- 27
guiente: «Por esta razón no se habría de perder la esperanza
de que, con el pasar del tiempo y el remitir la inflamación
pasional, la razón se vaya insinuando y, por así decirlo, ga-

---

[362] Para demostrar, en concordancia con Platón, que las pasiones provienen de partes específicas del deseo *(epithymía)* y de la animosidad *(thymós),* cf. test. 97 y fr. 150a E.-K.

[363] *Od.* IV 541, X 499, *Il.* XXIV 514.

nando terreno, y nos presente la irracionalidad de la pa-
28 sión». En estos pasajes es evidente que Crisipo admite que la inflamación pasional remite con el paso del tiempo, aun cuando quede la opinión y la representación, y que el hombre está lleno de movimientos pasionales, y que por ello, al tomar cierta pausa la pasión y calmarse, la razón se hace
29 más fuerte. Esto es cierto, así como alguna otra cosa que dice, pero se contradice con sus propias suposiciones, como
30 aquello que expone de la siguiente manera: «Se dice también lo siguiente de la transformación de las pasiones:

Ligera es la hartura del odioso llanto[364],

y esto de lo que produce dolor:

De algún modo para los que sufren
dulce es dolerse y lamentar la suerte[365],

31 y a continuación:

Así dijo, y en todos ellos suscitó el deseo de llorar[366],

y:

Despierta el mismo llanto
y alza el placer lacrimoso[367]».

---

[364] *Od.* IV 103.

[365] Un pensamiento semejante se lee en EURÍP., fr. 563 N^2 (de la tragedia perdida *Eneo)* y fr. 263 N^2 (de la tragedia perdida *Arquelao*), pero el verso no aparece citado en la forma que Galeno lo presenta por ningún otro autor. Tal vez Galeno cita teniendo en mente a ESQUILO, *Prom.* 637: «Porque vale la pena gastar el tiempo en llorar y quejarse del propio infortunio, cuando uno espera que hará llorar con él a quienes lo escuchan».

[366] *Od.* IV 113.

[367] EURÍP., *El.* 125-26.

Seguramente se podrá reunir muchísimos otros testimo- 32
nios de los poetas para probar que los hombres se sacian de
dolor, lágrimas, aflicciones, lamentos, victoria, gloria, honor
y demás cosas por el estilo, respecto de las cuales no será
difícil concluir la causa por la que las pasiones tienden a
remitir con el tiempo y la razón domina a los impulsos. Pues 33
del modo en que la parte del alma donde radican las pasio-
nes se inclina hacia ciertos objetos de deseo que le son pro-
pios, así también, una vez satisfechos éstos, se sacia y hace
cesar su propio movimiento, que dominaba el impulso del
animal y lo conducía conforme a él hacia lo que fuera que lo
desviaba. No están fuera de todo calculo, por tanto, las cau- 34
sas del cesar de las pasiones, como decía Crisipo, sino que
están muy claras, al menos para el que no pretende a rivali-
zar con los antiguos.

192 Plutarco, *Sobre la virtud moral* 10, 449D-450B

Ahora bien, si al suponer (*sc.* los estoicos) que todos los errores y todas las faltas sean iguales, han descuidado la verdad en algún otro sentido, no es éste el momento oportuno para reprochárselo, pero en lo referente a las pasiones, ciertamente parecen apartarse de la evidencia y oponerse a la razón. En efecto, para ellos toda pasión es un error y todo aquel que sufre, teme y desea está errando. Sin embargo, pueden verse grandes diferencias entre las pasiones, de acuerdo a su mayor o menor intensidad (...)[368]. Pero ellos, rechazan-

[368] Plutarco incorpora aquí una larga relación de *exempla,* donde se refieren casos célebres de personajes griegos sometidas a la misma pasión en diferentes grados: el miedo (Dolón y Ayante, enfrentados al peligro), la pena (Platón y Alejandro ante la muerte de Sócrates y Clito respectivamente) y la ira (Nicocreonte y Magas hacia Anaxarco y Filemón respectivamente). A propósito de la ira, Plutarco cita la expresión de Platón, *Rep.* III 411b, «la ira son los tendones del alma» (cf. también *Sobre el re-*

do todas estas evidencias, dicen que la intensidad y la fuerza de las pasiones no se producen según el juicio, en el cual se asienta la función del error, sino que las irritaciones, las contracciones y las efusiones son las que admiten el más y el menos en su enunciado. A partir de esto habrá que asumir lo siguiente: que ellos admiten que lo irracional, por lo cual dicen que la pasión se hace más fuerte e intensa, es algo diferente del juicio, disputando por nombres y por términos, pero rindiéndose en la práctica a los que declaran que la parte pasional y la irracional son diferentes de la razón y el juicio.

193 GALENO, *Las facultades del alma siguen a los temperamentos del cuerpo* IV, pág. 820 KÜHN

Por eso *(sc.* Posidonio) en su tratado *Sobre las pasiones* y en *Sobre la diferencia entre las virtudes* piensa de modo totalmente opuesto a Crisipo, reprochándole muchas de las cosas que dijo en los libros teóricos de *Sobre las pasiones del alma*, y muchas más aún en *Sobre la diferencia entre las virtudes*[369].

194 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 5, 1-21, pág. 316, 21-320, 28 DE LACY[370]

Pues bien, abordemos sólo las cuestiones más necesarias para el presente tratado, y en primer lugar entre ellas trata-

---

frenamiento de la ira 457b y FILOD., *Sobre la ira,* cols. XXXI 24 y XXXIII 25), cuyo eco podemos encontrar en el mismo *Sobre las pasiones*, cf. *infra* fr. 196. También señala la diferente intensidad de las mismas según su expectativa, con el caso de Filotas.

[369] Cf., *supra,* los frs. 42-43 de esta obra, que Galeno resumió junto con *Sobre las pasiones* y *Sobre que las virtudes son cualificadas.*

[370] Sobre la pertinencia de este pasaje de Galeno en este contexto de fragmentos, cf. TIELEMAN, *Chrysippus' 'On Affections'*, págs. 132-139.

remos la que concierne al gobierno de los niños. En efecto, 2
no es posible decir que sus impulsos los tutela la razón, pues no tienen aún razón, ni tampoco podemos negar que se irritan, se duelen, gozan, ríen, lloran y experimentan todo el resto de las innumerables pasiones. Porque son mucho más numerosas y vehementes las pasiones en los niños que en las personas cumplidas. Pero esto no se sigue en las doctri- 3
nas de Crisipo, como tampoco la de que ninguna apropiación *(oikeíōsis)* natural hay del placer, ni extrañamiento *(allotríōsis)* de la penalidad. En efecto, los niños todos se precipitan a los placeres sin necesidad de enseñarles, mientras rechazan y rehuyen las penalidades. Efectivamente, los 4
vemos, irritarse, patear, morder, queriendo vencer y dominar a sus semejantes, como lo hacen algunos animales, aunque no se le proponga trofeo alguno más allá del vencer mismo. Esto es evidente con toda claridad en las codornices, 5
gallos y perdices, así como en el caso del icneumón, el áspid, el cocodrilo y otros mil. De este modo, pues, es eviden- 6
te que los niños están inclinados hacia el placer y la victoria, igual que muestran más tarde, cuando avanzan en la edad, que tienen una inclinación natural a lo honesto *(kalón)*. Por- 7
que se avergüenzan de sus errores conforme su edad avanza y gozan con las acciones hermosas, aspiran a la justicia y a las demás virtudes y obran muchas acciones de acuerdo con sus nociones de tales virtudes, mientras que antes, cuando eran pequeños todavía, vivían según sus pasiones y ningún caso hacían de los dictados de la razón. Así pues, habiendo 8
como hay en nosotros por naturaleza tres inclinaciones, según la forma de cada una de las partes del alma, al placer por la desiderativa, a la victoria por la irascible, y a lo honesto por la racional, Epicuro contempló tan sólo la inclinación de la parte peor del alma, Crisipo la de la mejor, al decir que estamos inclinados solamente a lo honesto, lo cual

es, evidentemente, el bien. Estas tres inclinaciones sólo fueron contempladas por los antiguos filósofos.

9 Pues bien, dejando a un lado dos de ellas, Crisipo con
razón queda perplejo ante el surgimiento del vicio, pues no
puede decir la causa de él ni los modos de su constitución ni
puede averiguar cómo llegan los niños a errar. Todo lo cual,
10 con razón creo yo, se lo reprocha Posidonio y lo refuta. Pues
si fuera hacia lo honesto desde un principio la inclinación de
los niños, el vicio no podría nacer en ellos en su interior ni
11 de ellos mismos, sino necesariamente desde fuera. Ahora
bien, se puede ver que, incluso cuando son criados y educados convenientemente en los buenos hábitos, con todo yerran, lo cual tiene que reconocer hasta el propio Crisipo.
12 Con todo, hubiera podido no tener en cuenta los hechos evidentes y reconocer tan sólo aquello que es coherente con sus
supuestos, diciendo que si los niños fueran bien educados,
llegarían a ser inexcusablemente hombres sabios con el co-
13 rrer del tiempo. Pero no se atrevió a afirmar semejante falsedad contra los hechos, sino que, incluso si es educado por
un filósofo exclusivamente y no llega a contemplar nunca
ejemplo alguno de maldad, con todo no necesariamente ha-
14 brá de ser filósofo. Pues es doble la causa de la perversión
(diastrophḗ), de un lado, la conversación *(katḗchēsis)* de la
mayoría de los hombres, de otro, por la misma naturaleza de
las cosas[371].

Yo, por mi parte, haré objeciones a ambas, en primer lu-
15 gar a la que nace de la vecindad. Me produce, de hecho, sorpresa, cómo es que cuando los niños escuchan o contemplan un ejemplo de vicio no lo aborrecen y lo huyen, pues no tienen ninguna inclinación a él, sobre todo cuando no es por contemplarlo o escucharlo, sino por las cosas mismas que son

[371] Son las dos causas que aporta Dióg. Laerc., VII 89 *(SVF* III 228).

engañados. Pues ¿qué hay de necesario en que los niños se 16
vean seducidos por el placer como si de un bien se tratara,
cuando no tienen ninguna inclinación hacia él? ¿O en que re-
chacen y rehúyan el dolor si tampoco son ajenos a él por na-
turaleza? ¿Qué hay de necesario en que se precipiten a las 17
alabanzas y gocen de ellas, y que se apesadumbren y rehúyan
las reprobaciones y los deshonores, si es que tampoco están
inclinados o son ajenos a ello por naturaleza? Pues si no con 18
las palabras, sí parece que Crisipo está de acuerdo con el sen-
tido de las palabras en que hay una inclinación y un extraña-
miento en nosotros por naturaleza hacia cada una de las cosas
mencionadas. Pues cuando dice que las perversiones respecto 19
de los bienes y los males surgen en los hombres viles por
la plausibilidad de las impresiones y la conversación de los
hombres, hay que preguntarle la causa por la que el placer y
el dolor brindan tales impresiones persuasivas de ser un bien
y un mal respectivamente. Y del mismo modo, ¿por qué cuan- 20
do escuchamos que la victoria en Olimpia o la elevación de
estatuas reciben alabanza y exaltación de la multitud en cali-
dad de bienes, y de la derrota y el deshonor que son males,
nos dejamos persuadir al punto? Esto precisamente es lo que 21
le reprocha Posidonio, e intenta mostrar que las causas de to-
das la opiniones falsas surgen por la ignorancia en la parte ra-
cional, en la pasional por el empuje pasional, aunque la pre-
ceden las falsas opiniones, cuando la parte racional se debilita
en el juicio. Pues se engendra el impulso en el animal a veces
por el juicio de la parte racional, pero mucha veces a propósi-
to del movimiento de la pasional.

195 GALENO, *Sobre la curación de las afecciones del alma* I, V pág. 3 K.

Ciertamente, ya hay escritos tratados sobre la curación de las pasiones del alma por obra de Crisipo y de muchos

otros filósofos, pero también hablaron (*sc.* sobre ella) Aristóteles y sus discípulos y, antes de ellos, Platón.

196 Filodemo, *Sobre la ira* 2 col. I 8-27, págs. 62-63 Indelli[372]

Por medio de tales argumentos ha demostrado que es necio el censurar, pero con palabrería, como acostumbra. Si, en efecto, criticara a los que sólo censuran, pero nada en absoluto hacen, o muy poco, como Bión en *Sobre la ira*[373] y Crisipo en el libro terapéutico de *Sobre las pasiones,* habría tomado una posición moderada. Pero, en realidad, dado que es, en general, el poner ante los ojos los males que se siguen (*sc.* de la ira) lo que considera ridículo y mera palabrería[374], es él mismo charlatán y ridículo.

197 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 2, 20-34, págs. 298, 23-300 36 De Lacy

Pero, por Zeus, dirá tal vez uno de los estoicos, como de hecho dicen, que no es la misma la analogía que hay entre el alma y el cuerpo con respecto a las pasiones, las enfermeda-

---

[372] Test. 25 Kindstrand. La crítica de Filodemo se dirige a Timaságoras (citado en col. VII 7), quien consideraba que los airados no paran en razones, lo que hace absurda la censura. Sobre la importancia de Crisipo en el *De ira* filodemeo, cf. G. Indelli, *Filodemo. L'Ira,* Nápoles, 1988, págs. 25-26, quien considera que incluso en el uso de las cita poéticas Filodemo está siguiendo el modelo del estoico (cf. *Ibid.* pág. 233), además de recurrir al tratado de Crisipo para las cuestiones más estrictamente filosóficas sobre la condición fisiológica y psicológica de la ira. Sobre Crisipo como fuente de la obra de Filodemo, cf. *ibid.,* págs. 223-236

[373] Bión de Borístenes, filósofo de tendencia cínica, que vivió en la primera mitad del s. III. Sobre este texto, cf. J.-F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, Uppsala, 1976, págs. 171-172.

[374] O bien, siguiendo la puntuación de Indelli, «considera mera palabrería y ridículo poner ante los ojos lo general, los males que se siguen (*sc.* de la ira)».

des y la salud. Pero, ¿por qué, excelentes caballeros —ten- 21
dríamos que replicarles— comparáis vosotros las afecciones
y enfermedades del cuerpo con las pasiones del alma? ¿Por
qué escribe Crisipo en el libro ético de *Sobre las pasiones* lo
que sigue?: «No puede ser que haya un arte para el cuerpo 22
enfermo, que llamamos medicina, y que no haya un arte pa-
ra el alma enferma, ni que ésta sea inferior a aquélla en ca-
pacidad teórica *(theōría)* y curativa *(therapeía)*[375]. Por eso, 23
así como conviene que el médico del cuerpo esté «metido»,
para decir un término habitual, en las afecciones físicas que
se producen y en el tratamiento que les es propio, así tam-
bién le corresponde al médico del alma estar metido, y de la
mejor manera, en ambas cosas. Y que las cosas son así pue- 24
de aprenderlo cualquiera si se establece desde el principio la
analogía respecto de estas cosas, pues el parentesco a este
respecto, conforme se despliegue, mostrará, según creo, la
semejanza de los métodos curativos, y la analogía mutua en-
tre ambas formas de medicina». Así pues, que ellos preten- 25
den la existencia de una cierta analogía de las cosas del al-
ma con las del cuerpo creo que ha resultado evidente, y no
sólo en el pasaje citado, sino en el que sigue a continuación,
de este modo: «Así como en el cuerpo se observan estados
de fuerza y de debilidad, firmeza *(eutonía)* y atonía *(atonía)*,
además de salud y enfermedad, bienestar y malestar» —y 26
añade a continuación una serie de afecciones, dolencias y
enfermedades por el estilo—, «del mismo modo, dice, se
dan en el alma racional y toman nombre ciertos estados aná-
logos a todas ellas». Y más adelante añade: «Según creo, es

[375] Crisipo no es ciertamente el primero en desarrollar la analogía del *lógos pharmakós,* si bien la asociación de la terapéutica del alma a una concepción específica del lenguaje constituye uno de los aportes más originales del estoicismo antiguo. Cf. VOELKE, «La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe».

a partir de tal analogía y semejanza por la que se produce la comunidad de nombres *(synōnymía)* entre ellos. Pues, de hecho, al referirnos al alma, hablamos de estar fuerte y débil, vigoroso *(eútonos)* o flojo *(átonos)*, y aun de estar enfermo o sano, a semejanza de cuanto se dice de las afecciones físicas, de las dolencias relacionadas y de cosas semejantes». Con claridad, en efecto, pretende sostener cierta analogía entre el alma y el cuerpo, afecciones con afecciones, dolencias con dolencias, enfermedades con enfermedades, salud con salud y buena disposición con buena disposición, fuerza con fuerza, debilidad con debilidad, y en suma. de todo lo
28 que se dice con el mismo nombre respecto de todo. Pues, de hecho, su nombre y su definición dice que son los mismos si
29 tienen el mismo nombre[376]. De suerte que del modo en que se defina en general la enfermedad del cuerpo, es necesario que la del alma se defina de ese mismo modo.

Así pues, de esto resulta evidente que para Crisipo se
30 trata de exponer la analogía en su totalidad y sostenerla. Pero, si al intentar hacerlo no lo consigue, no hay que apartarse de la semejanza, sino reprochárselo a la enseñanza, por no ser verdadera. En no menor grado esto es lo que ocurre en el siguiente pasaje tomado del libro ético *Sobre las pa-*
31 *siones,* donde escribe así: «Por ello en Zenón procede correctamente la argumentación. La enfermedad del alma es en todo semejante a la indisposición del cuerpo. Se dice que la enfermedad del cuerpo es la desproporción de lo que hay

---

[376] Como advierte Isnardi, pág. 461, nota 248, la definición de *homṓnymon* como aquello que tiene igual nombre y diferente concepto, *lógos,* está plasmada en Aristót., *Cat.* 1a, 3b, etc. Galeno, al criticar las teorías de Crisipo, aplica los conceptos aristotélicos de sinonimia, analogía y semejanza *(homoiótēs)* con poco rigor y sin observar el mismo valor semántico. Tampoco es posible asegurar que se trate de la misma terminología usada por Crisipo.

en él, caliente y frío, seco y húmedo»[377]. Y un poco más 32
adelante: «La salud del cuerpo es una cierta templanza y
proporción de los elementos que hemos distinguido». Y a
continuación: «Creo que la buena disposición del cuerpo
consiste en la mejor templanza de los elementos que hemos
dicho». Y de nuevo a continuación: «Esto se dice de modo 33
no inconveniente a propósito del cuerpo, ya que la propor-
ción o la desproporción que surge entre los elementos cáli-
dos, fríos, húmedos y secos es salud o enfermedad; mientras
que la proporción o la desproporción en los tendones es
fuerza o debilidad, vigor o flaqueza, y la proporción o la
desproporción en los miembros es belleza o fealdad»[378].

198 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 2, 47-51, pág. 304, 9-27 De Lacy

Sin embargo, a continuación de lo que hace un momento 47
citábamos de él escribe lo siguiente: «Por ello, el alma se di-
rá hermosa o fea de forma análoga según la proporción o la

[377] La más antigua definición de la salud en términos de proporción de las cualidades elementales remonta a Alcmeón de Crotona, médico de influencia pitagórica contemporáneo de Heráclito y de Empédocles, quien definía la salud como la «mezcla proporcionada de las cualidades», *sýmmetron krâsis tôn poiôn* (fr. B4 DK.). El concepto de *symmetría*, «proporción», o «conmoderación» en la bella equivalencia que Huarte de San Juan da a este término en un pasaje muy semejante del *Examen de Ingenios para las ciencias*, Baeza, 1575 (ed. G. Serés, Madrid, 1989, pág. 170: «La perfecta salud del hombre restriba en una conmoderación de las cuatro calidades primeras»), es de origen pitagórico,y es utilizado también por Platón, *Tim.* 82a-b. Sobre la importancia de este texto platónico en el debate sobre la naturaleza del alma ha insistido Tieleman, *Chrysippus' 'On Affections'*, págs. 57 y ss. y 159 y ss.

[378] Seguidamente, Galeno dedica un amplio pasaje a probar que Crisipo no es capaz de precisar a qué elementos se refiere la *symmetría* de la que depende la salud del alma y la *asymmetría* de la que depende su enfermedad.

48 desproporción de partes de este género». Pues bien, Crisipo está en lo cierto al tener dicho que el alma debe ser llamada bien hermosa o bien fea, bien saludable o bien enferma, conforme a cierta proporción o desproporción de determinadas partes de ese género. Pero al no ser capaz de decir cuáles son esas partes del alma, pues pone la salud que le es propia, la enfermedad, la belleza y la fealdad en una sola parte, la racional, se ve forzado a complicar su razonamiento y a hacer alusión a las funciones del alma como si fueran
49 partes. Más adelante al menos, después de la frase citada, escribe lo siguiente: «Son partes del alma aquellas por medio de las cuales se constituye la razón que hay en ella y su disposición *(sc.* de la razón). Y el alma será bella o fea según sea ⟨de esta manera⟩ o de esta otra su principio director,
50 según las partes que les son propias». Si tú, querido Crisipo, hubieras añadido cuáles son esas partes que le son propias,
51 nos hubieras librado del problema, pero ni lo escribiste aquí ni en ningún otro de tus libros, sino que, como si no se tratara en esto del fundamento de la doctrina de las pasiones, abandonas repentinamente tu asunto y te extiendes argumentando en lo que no procede, cuando hubieras debido seguir en el tema y mostrar cuáles son las partes de la facultad racional del alma[379].

199 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 3, 12-15, pág. 308, 8-13 DE LACY

12 Por tanto volveré a revisar mi argumento para pueda ser llevado ya a una conclusión adecuada. Crisipo confunde la idea de enfermedad en el libro primero de *Sobre las pasiones* cuando dice que es análoga la enfermedad del alma y la

[379] Como bien nota ISNARDI, pág. 462, nota 250, Galeno insiste en la opinión de que la división del alma no es solamente cuestión de facultades *(dynámeis)*, sino de partes físicas diferenciadas y localizadas en el cuerpo.

constitución del cuerpo por la cual esta inclinado a las fiebres, diarreas o algo de ese género. Sin embargo, en el libro 13
Terapéutico, mantuvo la idea de enfermedad sin preocuparse de la contradicción consigo mismo, pero no fue capaz de ningún modo, como había prometido, de explicar la enfermedad del alma junto con lo demás que dice que hay en ella análogamente respecto del cuerpo, al mismo tiempo que confunde la salud del alma y la belleza. Pues con respecto del cuerpo, distingue con exactitud, al poner la salud en la proporción de los elementos, y la belleza, en la de sus miembros. Lo muestra, en efecto, de manera clara en el pasaje 14
poco antes citado, donde afirma que la salud del cuerpo depende de la proporción de lo cálido, lo frío, lo seco y lo húmedo, que evidentemente son los elementos del cuerpo, y 15
dice que la belleza consiste no en la proporción de sus elementos, sino en la de sus partes.

200 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 3, 20-21, pág. 310, 3-8 De Lacy

Pero Crisipo, a pesar de su promesa, no pudo enseñar ni 20
esa similaridad ni la de la belleza del alma, sino que confundió la belleza con la salud. Afirmaba, en efecto, que el 21
alma se hace bella o fea según las particiones propias de la razón, pero cómo sana o enferma lo omitió, creo que porque confundió en uno ambos estados y no pudo manifestarse de manera clara y definida sobre ellos.

201 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 6, 1-9, págs. 270, 10-272, 8 De Lacy

Que Crisipo, no una vez ni dos, sino muchas veces reconoce que hay en el alma de los hombres una facultad diferente de la racional que es la causa de las pasiones lo podemos colegir de aquellos pasajes en los que culpa a los que

actúan incorrectamente de atonía *(atonía)* y debilidad *(as-*
théneia) del alma, y así las llama, del mismo modo que a las
disposiciones contrarias las llama vigor *(eutonía)* y fuerza
2 *(ischýs)*[380]. Así, cuantas acciones incorrectas cometen los
hombres las atribuye unas veces a un juicio errado y otras
veces, a la atonía y flaqueza del alma, del mismo modo que
las acciones correctas las atribuye al recto juicio, junto al
3 vigor del alma. Pero sobre esto, así como es cierto que el
juicio es obra de una capacidad racional, así también el vi-
gor, la fuerza y la virtud son obra de una capacidad diferente
de la racional, a la que el mismo Crisipo llama 'tensión' *(tó-*
nos), y dice que a veces nos apartamos del recto conoci-
miento porque la tensión del alma cede y no permanece ín-
tegramente, ni atiende las órdenes de la razón, con lo que
4 demuestra efectivamente cómo es la pasión. Citaré un pasa-
je suyo al respecto que muestra esto, tomado del libro ético
5 de *Sobre las pasiones:* «Además, también de acuerdo con
esto, así como se dice de la tensión del cuerpo que es débil o
vigorosa conforme a los músculos *(neûron)*[381], por el hecho

---

380 Como notan L.-S., II, pág. 416, con el término *eutonía,* Crisipo quiere definir la excelencia del alma, *eupsychía,* para cumplir con las funciones que le son propias. Los cambios en esta tensión psíquica, *pneûma,* son identificados como causas de las pasiones en Dióg. Laerc., VII 158, cf. Gilbert-Tirry, «La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius».

381 En este párrafo hemos traducido la palabra griega *neûron,* cuyo significado propio en tiempos de Crisipo es 'tendón', por 'músculo', para poder dar una traducción inteligible en castellano de los argumentos etimológicos de Crisipo, cf., *infra,* el fr. 303 de *Sobre el alma.* El descubrimiento de los nervios y su sistema es contemporáneo de Crisipo, cf. J. Longrigg. *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmeon to Alexandrians,* Londres-Nueva York, 1993, págs 191-192, pero, como en otros aspectos de la ciencia de su tiempo, los estoicos no parecen haberse preocupado por estar al día, cf. *infra* el fr. 301 de *Sobre el alma.* Es por

de tener o no fuerzas en las acciones que realizan por medio
de ellos, así también se habla de la tensión del alma, que
puede ser buena *(eutonía)* o faltar *(atonía)*». Y más adelan- 6
te: «Así como en la carrera y el aferrarse a algo, así como en
las cosas similares que se realizan por medio de los múscu-
los, existe una constitución que permite realizar o ceder, por
relajación o aflojamiento de los músculos, análogamente, en
lo que respecta al alma, existe algo muscular de esa clase,
por lo que metafóricamente decimos de algunos que son 'sin
músculo' *(áneuros)* y de otros que 'tienen músculo'». Y 7
más adelante, aclarando lo mismo, escribe lo siguiente: «Uno
cede cuando surgen temores, otro afloja y cede cuando se le
presentan ganancias o castigos, o por cosas parecidas, que
no son pocas. En efecto, cada una de estas circunstancias 8
nos somete y esclaviza, hasta el punto de que, cediendo a
ellas, traicionamos a los amigos o a la patria, y nos entre-
gamos a muchas acciones deshonestas, cuando se ha relaja-
do cualquier inclinación opuesta. Es así como nos muestra
Eurípides a Menelao: éste se abalanza sobre Helena con la 9
daga desenvainada para matarla, pero, al verla, queda atóni-
to por su belleza, deja caer la daga incapaz hasta de blandir-
la, de donde esa reprensión como sigue:

Tú, a la vista de su pecho, soltaste la espada
y aceptaste su beso, halagando a aquella perra traidora»[382].

Todo lo cual esta bien dicho por parte de Crisipo, pero con-
tradice lo de que las pasiones son juicios. Pues tras decidir 10

---

ello, además, que creemos que la imprecisión de la traducción no afecta en lo esencial al sentido del argumento.

[382] EURÍP., *Andr.* 629-30. Son las palabras que Andrómaca le dirige a Menelao.

Menelao matar a Helena y desenvainar la daga, al llegar cerca de ella, atónito ante su belleza a causa de la floja tensión de su alma y su debilidad —puesto que esto es lo que intenta establecer a lo largo de todo su argumento Crisipo—, no sólo arrojó la espada sino que hasta besó a su esposa y, como podría decirse, se entrega como esclavo, no persuadido de argumento alguno, en el sentido de haber tomado otra decisión, sino por su impulso carente de juicio y razón en el
11 sentido contrario de lo decidido al comienzo. Por lo que el mismo Crisipo añade lo siguiente: «Del hecho de que todos los hombres ignorantes actúan de este modo, sediciosa e indulgentemente, por muchas razones se podría decir que todo lo hacen de forma débil y perversa».

12 Pues bien, que el hecho de que todos los hombres viles actúen en sedición contra la razón y con indulgencia hacia a las pasiones evidencia cierta debilidad y falta de tensión en sus almas, eso está dicho con toda verdad. Lo de que eso es por muchas causas, lo cual añade él mismo en el pasaje, está bien dicho por su parte, pero hubiera sido mejor si también hubiera explicado él mismo cuáles son esas causas numero-
13 sas. Pues, si se presta atención, no es posible hallar en *Sobre las pasiones*, especialmente en el *Terapéutico,* dónde escribió tales cosas, y así conocer todas las razones que hacen a aquellos que actúan bajo el influjo de las pasiones desviarse
14 de sus juicios iniciales. Pero él queda tan lejos de haberlas explicado todas de forma precisa, que ni siquiera aclara en
15 esta ocasión con seguridad la misma que menciona. En efecto, no nos bastará a nosotros al menos con decir que es la debilidad del alma, pues es una causa común a todas las pasiones, y sólo una además, mientras que Crisipo afirma que son muchas las causas que ponen en evidencia la debilidad del alma, como la belleza de Helena en el caso de Menelao,

el oro, en el de Erífila[383], y en otro caso otra cosa. Porque 16
son miles las causas concretas que apartan del juicio prime-
ro a los que viven según las pasiones. Pero no hay que men- 17
cionar esas miles de causas, sino conducir el argumento a
unas pocas fundamentales, como hizo Platón, al decir que es
la ciencia algo regio y propio de señorío, y que nadie puede
jamás errar en nada si hay ciencia, pero yerran quienes son
persuadidos a cambiar de idea, se olvidan o son forzados o
engañados, cada uno en acciones distintas. Pero el olvidarse 18
o cambiar de idea no es aún pasión, como no lo es el carecer
en absoluto de ciencia: es desconocimiento e ignorancia, no
pasión. Pero si alguien sometido a la ira o engañado por el 19
placer ha desertado de sus decisiones iniciales, su alma es
débil y sin tensión y el movimiento de ella es ya pasión,
como el alma de Menelao en el argumento trágico se aparta
de sus decisiones engañada por el deseo, y forzada por la
ira, la de Medea, sobre la cual, precisamente, no sé cómo el
propio Crisipo no se da cuenta que trae a colación contra sí
mismo los versos de Eurípides:

Y entiendo qué males estoy por cometer,
pero la ira es dueña de mis pensamientos[384].

[383] Erífila fue la mujer del adivino Anfiarao, a quien envió a la muerte sobornada por un maravilloso collar. Ya Odiseo la contempla en los infiernos como la mujer que traicionó por oro a su marido, *Od.* XI 326-327; Anfiarao es a su vez mencionado como el hombre que murió por el regalo de una mujer, *Od.* XV 246-247. La historia y sus secuelas, sobre todo la venganza de Alcmeón, tuvo recepción en la escena ateniense en piezas de Esquilo *(Epígonos)*, Sófocles *(Epígonos, Erífila, Alcmeón* y un drama satírico de título *Anfiarao*) y Eurípides *(Alcmeón en Corinto* y *Alcmeón en Psofis*), todas ellas perdidas.

[384] Euríp., *Med.* 1078-1079.

20 En efecto, no hubiera debido decir Eurípides que 'entendía', si es que iba a testificar en favor de las doctrinas de Crisipo, sino todo lo contrario, que ignoraba y desconocía
21 qué males iba a obrar. Pero lo de saber eso mismo y verse vencida por la ira, ¿qué es sino lo propio de quien introduce dos principios en los impulsos de Medea, uno por el que conocemos las cosas y tenemos conocimiento de ellas, la fa-
22 cultad racional, y otro irracional, cuya acción es airarse? Ésta es la que forzó el alma de Medea, mientras que la otra, la desiderativa, es la que engañó el alma de Menelao y la obligó a seguir sus dictados[385].

202 Orígenes, *Contra Celso* I 64, pág. 379 Delarue

Y añadiría a lo dicho que Crisipo, en el *Terapéutico* de *Sobre las pasiones,* para moderar las pasiones del alma de los hombres sin pretender tener la verdad, intenta tratar según las diferentes escuelas a quienes son presa de las pasiones, y dice que, incluso si el placer fuera el fin, habría que tratar así las pasiones; e incluso si tres fueran los géneros del bien, no por ello sería menor la necesidad de liberar de las pasiones a aquellos que son presa de ellas conforme a la razón[386].

203 Orígenes, *Contra Celso* VIII 51, pág. 779 Delarue

Pero me parece que Crisipo, en el libro *Terapéutico* de *Sobre las pasiones,* se comporta de manera mucho más hu-

---

[385] Sigue el fr. 201. Cf. fr. 314 de *Sobre el alma* y Gill, «Did Chrysippus understand Medea?».

[386] Este texto y el siguiente son importantes para establecer los métodos terapéuticos de Crisipo y su alcance, cf. Nussbaum, *Terapia del deseo,* págs. 398-399, y Tieleman, *Chrysippus 'On Affections',* págs. 166-170, quien revisa la tendencia a limitar el elemento doctrinal en este libro. De este pasaje se colige que el libro *Terapéutico* contenía una polémica antiepicúrea referente al placer, y otra antiperipatética, referente a la doctrina de los tres géneros del bien.

mana que Celso, pues busca tratar las pasiones que constriñen y turban el alma de los hombres, en primer lugar, con los argumentos que le parecen válidos, pero en segundo y en tercer lugar, valiéndose también de las doctrinas que no acepta. Dice: «Pues incluso si fueran tres los géneros del bien, hay que tratar de este modo las pasiones: sin dedicarse, en el momento de la inflamación de las pasiones, a la doctrina que previamente ha adoptado el que se ve turbado por la pasión, no vaya a ser que, por la inoportuna dedicación a la refutación de las doctrinas que tienen ocupada el alma se pierda el tratamiento que cabe darle». Dice también que incluso si el placer fuera el bien y así lo pensara el dominado por las pasiones, no habría por ello que ayudársele menos, y mostrarle que, incluso para aquellos que sostienen que el placer es el bien y el fin, toda pasión es incoherente.

204 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 6, 23-32, págs. 274, 23-276, 23 de Lacy

Crisipo no se da cuenta de las contradicciones que hay 23
en estas cosas, y escribe otras mil como esta, como cuando
dice: «Es, según creo, lo más común este movimiento irracional que rechaza la razón, según el cual decimos que al-
gunos se dejan llevar por la ira». Y de nuevo: «Por ello, en 24
estos casos de apasionamientos estamos como con gente
fuera de sí, y razonamos con ellos como si estuvieran alte-
rados». Y más adelante de nuevo lo explica del siguiente 25
modo: «La alteración y el salir fuera de sí surgen no de otra
cosa que del rechazo de la razón, como hemos dicho». Pues 26
expresiones como dejarse llevar por la ira, estar fuera de sí,
no estar en sí ni duelo de sí y todas las demás por el estilo,
atestiguan claramente en contra de que las pasiones sean
juicios, y que se constituyan en la facultad racional del al-
ma, como también lo que sigue: «Por ello, es posible escu- 27

char expresiones de este tenor por parte de enamorados y presa de otros violentos deseos, o de aquellos que son presa de la ira: que quieren 'ceder a su ira', que los dejen, sea bueno o malo para ellos, que no les digan nada y que eso hay que hacerlo como sea, aunque se equivoquen y aunque se perjudiquen»[387].

28 De hecho, lo así afirmado por Crisipo muestra que la facultad irascible es distinta de la racional, y enseña que el impulso de un ser vivo puede estar a veces supeditado a aquella y, otras veces, a la facultad desiderativa, al menos cuando está bajo el influjo de la pasión, pues cuando está libre de ella, entonces el impulso está supeditado a la facultad
29 racional. Similar a lo anteriormente escrito es lo dicho por Crisipo, como esto: «Tales movimientos sobre todo estiman los enamorados que tengan hacia ellos sus amantes, en actitud bastante irreflexiva y sin consideración racional, transgresores del consejo que les da la razón y sin la más mínima
30 paciencia para escuchar algo semejante». Todo esto testifica también a favor de la opinión de los antiguos, como se ve en el siguiente pasaje suyo: «Se distancian tanto de la razón, de poder escucharla o prestar atención a algo que se le parezca, que no sería inconveniente aplicarles los siguientes versos:

Cipris, si no la contrarías, se extingue,
y si la fuerzas, gusta de responderte con más fuerza,

---

[387] Siguiendo el método que le es característico, Crisipo encuentra en el lenguaje común expresiones que dicen con bastante justeza la verdad de lo que ocurre. La expresión 'ceder la propia ira' *(charízesthai têi orgêi)* aparece en Euríp., fr. 31 N^2 (de la tragedia perdida *Eolo*) y una expresión cercana se encuentra en Sófocles, *El.* 331. En la prosa del siglo iv el verbo aparece en frases semejantes para significar que se cede a la irracionalidad (de los placeres del cuerpo, cf. Platón, *Rep.* V 561c y Jenof., *Mem.* I 2, 23).

Eros contrariado
atormenta más[388].

Tanto estas como las siguientes palabras atestiguan en 31
favor de la doctrina de los antiguos acerca del origen de las
pasiones. Dicen: «Declinan la razón como si fuera un censor
inoportuno e incomprensivo con los que están enamorados,
como un hombre que parece hacer reproches inoportuna-
mente, precisamente cuando parece que los dioses mismos
les permiten el perjurio». Y más todavía las cosas que si- 32
guen a éstas: «¡Ojalá —dicen— les fuera dado hacer lo que
les viniera en gana, siguiendo su deseo!»[389].

205 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 4, 16-32, pág. 254, 7-258, 1 DE LACY[390]

Esto lo deja claro Crisipo mismo en el siguiente pasaje: «Por eso algunos dicen de manera no inconveniente que las

---

[388] Al parecer Crisipo ha unido dos citas de tragedias diferentes de Eurípides para componer su argumento a partir del testimonio de los poetas. Los primeros dos versos provienen de EURÍP., fr. 340 N², de la tragedia perdida *Dictis* (fr. 4, J.-V.L.), y son conocidos también por ESTOB. IV 20b, quien omite el nombre del poeta. Los dos versos que siguen son los primeros de un fragmento más extenso, EURÍP., fr. 665 N², de la tragedia perdida *Estenobea* (fr. 8, 1-2 J.-V.L.). Aparecen citados ya por ARISTÓF., *Avispas* 111 (cf. los escolios V Lh) y también los recoge PLUT., *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 32, 71a.

[389] Sigue el fr. 205.

[390] Galeno ha repasado los sentidos en que puede decirse «irracional» *álogos*: el privativo, por el que hablamos de animales «irracionales», y el que podemos llamar «depreciativo», por el que lo usamos para criticar la mala disposición racional de alguien. Estos usos, según Galeno, son los únicos sentidos del término, tanto para los antiguos como para el conjunto de los hombres, de modo que el que le dan los estoicos que siguen a Crisipo está fuera del uso aceptado de la lengua griega, cf. la crítica de Galeno a este respecto en test. 34.

pasiones del alma son un movimiento (*kínēsis*) contrario a la
naturaleza, como los que se dan bajo el influjo del miedo,
17 del deseo y similares. Todos estos movimientos y estados
son, en efecto, insuficientes y se apartan de la razón. Por eso
decimos que los que se encuentran en semejante estado se
dejan llevar de modo irracional, no en el sentido de que ra-
zonan de modo incorrecto, como sería el caso de quien lo
hace de forma contraria a lo perfectamente racional, sino en
el sentido de que se apartan de la razón». Con evidencia
muestra Crisipo aquí los dos sentidos de la palabra 'irracio-
nal' que existen realmente entre los griegos, el uno aquel
cuyo contrario es lo perfectamente racional, y el otro aque-
llo que no tiene parte alguna en la razón, y este, el privado
de razón por completo, es el impulso pasional y el movi-
20 miento. Si fueran más lo significados de la palabra 'irracio-
nal' no habría dudado en exponerlos, mostrando que según
ninguno de ellos se dice irracional la pasión del alma, sino
solamente el que él mencionó, el de «lo que sucede por el
rechazo de la razón». Pues cuantos juicios ha hecho alguien
mal, no es por haber rechazado la razón, sino por errar se-
gún ella, y cuantos impulsos se realizan por ira o deseo sin
recurrir a la razón, a éstos los califica de irracionales según
el otro significado, en el que la voz '*a-*' decíamos que niega
y elimina el sentido de la palabra que se construye con ella.
22 Pues el movimiento del alma desobediente a la razón es
irracional según este significado en el que se encierra el
23 hecho de que en absoluto se hace uso de la razón. Pues, si es
verdad que hacemos uso de la razón cuando estamos bajo el
movimiento de las pasiones, entonces se equivoca Crisipo
en el primer libro de *Sobre las pasiones,* donde dice que no
se deja llevar equivocadamente ni desconsiderando algo
conforme a la razón, sino rechazándola y desobedeciéndola.
Y de nuevo dice lo mismo en el *Terapéutico* de las pasiones,

en un pasaje que sigue un poco más adelante al que he cita- 24
do, donde niega que en la definición de las pasiones lo con-
trario del 'buen razonar' sea lo 'irracional', sino lo otro, sino
lo que desobedece y rechaza la razón. Y añade: «De tal cua-
lidad son los estados incontinentes, como que no puedan
dominarse a sí mismos, sino que se dejan llevar como los
que corren con ímpetu y se dejan llevar más allá en la carre-
ra sin que puedan dominar su propio movimiento. Sin em- 25
bargo, aquellos que se mueven según la razón y, tomándola
como si fuera un guía, se gobiernan por ella, cualquiera que
sea su cualidad, dominan sus movimientos y no se ven afec-
tados por semejante movimiento ni por los impulsos que
lo siguen». En efecto, una vez más, aquí el «de cualquiera 26
que sea su cualidad» que se añade a «la razón» muestra
con claridad la distinción entre errores y pasión. Tanto si 27
es sana y recta la razón como si es perversa y falsa, el que
se mueve conforme a ella nunca podría estar en estado
pasional. Pues conforme a la razón recta se mueve de mane-
ra adecuada y recta, mientras que conforme a la falsa, per-
versa y erradamente. Pues donde la razón es el guía, o bien
la virtud sigue o hay un error, pero nunca una pasión. Por 29
ejemplo, el creer que el placer es un bien, como lo cree
Epicuro, es una razón errada y falsa, y tiene necesariamen-
te pervertidas todas sus actividades y movimientos particu-
lares del alma que están dirigidas perversamente al placer
como fin, pero no por ello son todavía yerros, pues lo pro-
pio de la pasión es, precisamente, mover el alma sin la ra-
zón. Por lo que Crisipo escribió debidamente «los que se 30
mueven según la razón y, tomándola como si fuera un guía,
se gobiernan por ella», evidentemente los movimientos
particulares del alma, dominan los impulsos que los acom-
pañan de manera análoga a los que caminan, sin ser lleva-
dos por ellos violentamente, como los que corren cuesta 31

31 abajo. Y en conexión con el pasaje recién citado escribe lo que sigue: «Aquellos que se mueven según la razón y, tomándola como si fuera un guía, se gobiernan por ella, cualquiera que sea su cualidad, dominan sus movimientos y los impulsos correspondientes, de modo que obedecen cuando la persona se lo indica, de modo parecido a los que cami-
32 nan». Pero no contento con esto, añade: «Por ello los movimientos irracionales de esa forma son llamados pasiones y contra la naturaleza, pues se apartan de la constitución racional».

206 ORÍGENES, *Comentario a Mateo* vol. III, pág. 591 DELARUE

Lo dicho sobre los placeres sexuales en relación a los niños podría decirse con respecto de las restantes pasiones, afecciones y enfermedades del alma, en las cuales no puede incurrir por naturaleza, pues no ha alcanzado aún la razón. (...) Aquel que cambia de vida es como un niño que, a partir de la razón, adquiere una condición que no admite el dolor (…). Por otra parte, otros han mostrado con exactitud que ninguna pasión puede sobrevenir a los niños que aún no han alcanzado la razón, incluso tampoco el miedo, y si acaso se produce en los niños algo parecido a las pasiones, ello será confuso y se reparará y curará pronto (…). Los que han examinado cuidadosamente las pasiones y sus nombres dicen que el miedo que sufren los niños no es igual al que sufren los hombres malos, sino que es diferente, puesto que el de los niños se olvida fácilmente y en un momento cambian las lágrimas por risas y juegos aquellos que creían que eran presa de una pena y que temían, pero que en verdad no hacían nada de esto.

207 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 6, 34-48, págs. 276, 28-280 17 DE LACY

Y también cuando menciona (*sc.* Crisipo) aquellos ver- 34
sos de Menandro que dicen así:

Tenía mi mente en mi poder,
y la eché en un tonel[391],

allí evidentemente cita una sentencia que atestigua en favor
de la doctrina de los Antiguos, como también cuando, al ex-
plicar lo que significa 'no ser dueño de sí' y 'no estar en sí',
dice estas palabras: «Con propiedad se dice que los que 35
montan en cólera 'se dejan llevar', de manera similar a los
que se dejan llevar más allá en su carrera, por el exceso en
un caso fuera del impulso de la carrera, y en otro fuera de su
particular razón. Pues no se diría, como sí de los que tienen
bajo control el movimiento, que se mueven por sí mismos,
sino según alguna otra violencia externa a ellos». Incluso 36
aquí reconoce que existe una violencia que mueve los im-
pulsos de aquellos que son presa de las pasiones, y sería una
afirmación correctísima, excepto porque ha dicho que se tra-
ta de una violencia externa a ellos, cuando debería decir que
no es externa, sino que se encuentra en los seres humanos.
Pues no es por eso que decimos que están fuera de sí mis- 37
mos y que no están en sí, porque sea externo lo que les fuer-
za a seguir un impulso pasional, sino porque están en una si-
tuación no natural, puesto que la parte racional del alma, lo
que por naturaleza debería dominar y gobernar las demás
partes, no domina en esa ocasión, sino que es dominada y
gobernada por las fuerzas irracionales del alma. Lo cual, 38
creo yo, precisamente, no percibe Crisipo, cuando construye
su argumento por medio de tales ejemplos. Así cita el si-

[391] MENANDRO, fr. 753 K-A.

guiente diálogo que escribe Eurípides entre Heracles y Admeto, que dice así:

¿Qué hay de provecho en querer lamentarse siempre?

dice Heracles, a lo que responde Admeto:

Bien lo sé, pero un amor me arrastra[392].

39 Es, en efecto, evidente que la pasión del amor, por ser
una capacidad de la parte desiderativa del alma, y no de la
parte racional, arrastra a toda el alma y lleva al hombre a
cometer hechos contrarios a los que al comienzo tenía deci-
40 dido realizar. Igualmente cita las palabras dichas por Aqui-
les a Príamo:

Aguanta y no gimas sin cesar en el corazón,
que nada lograrás doliéndote de tu hijo,
ni conseguirás que se levante, antes padecerás otro mal[393].

41 Y esto afirma que lo dice Aquiles «hablando mientras
estaba en sí» (lo escribe exactamente con estos términos),
pero que no pocas veces, en el curso de los acontecimientos,
se aleja de sus propios juicios y, vencido por la pasión, no
42 puede dominarse a sí mismo. Ciertamente, también aquí el
'salirse de los propios juicios', el 'no dominarse a sí mismo'
y el 'ser dueño de sí o no serlo', así como las otras expre-
siones similares, se corresponden efectivamente con las
apariencias y con las opiniones de los antiguos acerca de
las pasiones y las facultades del alma, pero no con las hipó-
43 tesis de Crisipo. De igual manera dice en *Sobre las pasio-
nes:* «El agitarse y alterarse en nosotros, así como el apar-
tarse de la razón no se da menos en el placer *(sc.* que con las

[392] Eurip., *Alc.* 1079-80.
[393] *Il.* XXIV 549-551.

demás pasiones)». Y luego: «De tal modo nos salimos y es-
tamos fuera de nosotros mismos, y nos cegamos completa- 44
mente en nuestras frustraciones, que a veces si tenemos en
las manos una esponja o un ovillo de lana lo alzamos y lo ti-
ramos, como si algo consiguiéramos con ello, y si tuviéra-
mos una cuchillo o algo parecido, le daríamos un uso simi-
lar». Y más adelante: «A menudo llegamos a tales extremos
de ceguera que mordemos las llaves y golpeamos las puertas 45
si no abren rápidamente, y si nos tropezamos contra una pie-
dra, nos ponemos a castigarla intentando romperla y arro-
jándola a cualquier sitio, y lanzamos las más absurdas im-
precaciones». Y del mismo modo dice más adelante: «A
partir de todo esto puede entenderse tanto la irracionalidad 46
que hay en las pasiones, cómo el modo en que nos cegamos
en estas circunstancias y nos convertimos de algún modo en
otra persona diferente de aquella que previamente había ra-
zonado». Así pues, en suma, si alguien quisiera seleccionar
y transcribir todo aquello que Crisipo dice en *Sobre las pa-* 47
siones en contradicción con sus propias doctrinas y de acuer-
do con las apariencias y con la doctrina de Platón, tendría
que escribir un volumen de extensión inabarcable. Cierta-
mente, su obra está llena de eso, como cuando habla salirse 48
de los juicios y las deliberaciones previas a causa de la ira,
del deseo, del placer o cualquier cosa de ese género, de mo-
verse alocadamente, de no estar en sí ni ser dueño de sí, de
estar ciego mentalmente, de dejarse llevar irreflexivamente
y demás expresiones semejantes.

208 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 5, 13-14, pág. 262, 5-10 DE LACY

El pasaje del libro *Terapéutico* de su obra *Sobre las pa-*
siones, dice así: «Apropiadamente se dice también que la 13
pasión es un impulso excesivo, como se podría hablar res-

pecto de los movimientos de quienes se dejan llevar de un movimiento excesivo, donde el exceso proviene del rechazo de la razón, y lo que está sin ese exceso, es salvador *(sc.* de la razón). Pues cuando el impulso excede la razón y se mue-
14 ve de golpe en contra de ella, puede decirse con propiedad que es excesivo y, por lo tanto, que se vuelve contra la naturaleza y es irracional, tal como la describíamos».

209 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 5, 19-25, págs. 262, 29-264, 16 DE LACY

La misma contradicción hay en decir que son juicios las pasiones del alma y que surgen privadas de juicio. Pues el
20 pasaje del libro primero de *Sobre las pasiones,* donde sostiene que las pasiones nacen en ausencia del juicio, ya lo hemos citado anteriormente. Pero que mantiene la misma opinión al respecto en el *Terapéutico,* que también toma el título de *Ético,* se puede saber por las siguientes palabras: «No es por juzgar que cada una de esas cosa es un bien que
21 llamamos a eso dolencias, sino por haberse inclinado a ellas con vehemencia mayor que conforme a la naturaleza». Tal vez alguien pudiera decir que en ese pasaje Crisipo no niega que la dolencia sea un juicio; es que en realidad no sitúa su origen en el falso juicio solamente, sino que dice que se añade el exceso. Pero la doctrina de Crisipo se revelará a partir del siguiente pasaje: «Por ello se dice no sin razón que algunos están locos por las mujeres, y locos por las aves»[394]. En efecto, si el término locura no se incluye superfluamente en la designación de la dolencia y la locura surge en el cuerpo por la facultad irracional del alma, no hay nada menos racional que las dolencias.

---

[394] Cf. fr. 114 de *Introducción al tratado sobre los bienes y los males* y fr. 187 de esta obra.

Pero, por Zeus, igualmente alguien podría decir[395] que la 24
locura *(maniôdes)* no surge por una facultad irracional, sino
del ser llevado el juicio y la opinión más allá de lo que con-
viene, así como él decía que las enfermedades de este tipo
no sobrevienen en el alma simplemente por el hecho de su-
poner falsamente que algo es bueno o malo, sino por consi-
derar que algo es más de lo que en realidad es. Así pues, la 25
enfermedad[396] no podría consistir jamás en considerar la ri-
queza como un bien, sino en que alguien considere que ésta
es el más grande de los bienes, y que suponga que no vale la
pena vivir privado de las riquezas. En esto consiste las do-
lencias de la avaricia y la codicia[397].

210 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 7, 1-7, pág. 280, 19-282, 7 DE LACY

Pasaré a algunas de las respuestas de Posidonio a Crisi-
po. «Esta definición —dice— de la locura *(átē)*[398], como la 2
de muchas otras pasiones, formuladas por Zenón y escritas
por Crisipo, refuta claramente su doctrina. Dice que la pena 3
(lýpē) es la opinión reciente de estar ante un mal, mientras
que, a veces, lo dicen de modo más conciso y se pronuncian

---

[395] Según L.-S., II, pág. 411, se trata de una velada alusión a las mismas palabras de Crisipo.

[396] Con respecto del término *arrṓstēma,* cf. fr. 187, § 23. SÉN., *Epíst.* LXXV 11-12, distingue *adfectus* de *morbus.*

[397] A este pasaje, en el que Galeno argumenta sobre la inconsistencia de las pruebas de Crisipo, sigue otro pequeño pasaje en el que afirma que Posidonio reacciona contra estas opiniones de Crisipo. De este pasaje se vale VON ARNIM *(SVF* III, pág. 130) para evidenciar la pertenencia de este fragmento al *Sobre las pasiones* de Crisipo.

[398] Es la lectura de los manuscritos que parece bastante improbable. La mayoría de los editores corrigen por «pena» *(lýpē)*, pero De Lacy mantiene el texto; cf. TIELEMAN, *Chrysippus' 'On Affections'*, pág. 116 nota 102.

así: la pena es opinión reciente de la presencia de un mal».
4 Dice *(sc.* Posidonio) que 'reciente' significa 'inmediato en
el tiempo', pero exige que se le diga la causa por la que la
opinión del mal, cuando es reciente, contrae el alma y pro-
duce pena, mientras que, con el paso del tiempo, ya no pue-
de deprimirla ni completamente ni con la misma intensidad.
5 Ahora bien, si la doctrina de Crisipo fuera verdadera, no
habría necesidad que lo de 'reciente' estuviera en la defini-
ción. En efecto, sería más conforme con su opinión decir
que la pena es la opinión 'de un gran mal', o 'insoportable',
o 'irresistible', como suele decir él mismo, pero no 'recien-
6 te'. Aquí la refutación de Posidonio contra Crisipo opera en
dos sentidos: en relación con esta segunda definición, tra-
yendo a colación tanto a los sabios y como a los que progre-
san, como queda dicho antes: los primeros se consideran en
los mayores bienes, los segundos, en los mayores males, pe-
7 ro no por ello se apasionan ni los unos ni los otros. En rela-
ción con la primera definición, se pregunta la razón por la
que el dolor no puede ser la opinión de la presencia de un
mal, sino que sólo la reciente es capaz de producirlo.

211 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 7, 7-11, págs. 282, 7-284, 2 DE LACY

Y dice que por qué todo lo inusitado y extraño, cuando
sobreviene de golpe, deja atónito y aparta de las primeras
intenciones, mientras que lo ejercitado, habitual o prolonga-
do no ocasiona ninguna desviación como en el caso un mo-
8 vimiento pasional, o ciertamente muy pequeña. Por ello dice
«instalarse con antelación» *(proendēmeîn)* en los hechos, y
considerar lo que no está presente igual que si estuviera pre-
sente. Para Posidonio el término 'instalarse con antelación'
quiere decir como imaginar previamente y figurarse previa-
mente en uno mismo una cosa que va a ocurrir, y habituarse

poco a poco a ello como si ya hubiera ocurrido. Y a propósi- 9
to trae aquí la historia de Anaxágoras, quien, a la persona que le anunció la muerte de su hijo, manteniendo la calma, le respondió: «Sabía que lo había engendrado mortal»[399]. E igualmente Eurípides, al hacer esta reflexión, pone en boca de Teseo las siguientes palabras:

Por haberlo yo aprendido de un cierto sabio 10
entregué mi mente a cavilaciones fatales,
poniendo delante de mí el exilio de mi patria,
la muerte temprana y otros tristes pasajes.
Y así, si algo debiera sufrir que otrora imaginara,
no mordería mi alma por suceder novedoso[400].

Y dice que los versos siguientes están escritos en el 11
mismo sentido:

Si fuera éste el primer día de mis males
y no hubiera navegado tanto entre penalidades,
sería normal agitarse como recién uncido
potro, que acaba de morder el bocado;
pero hoy débil estoy y domado por los males[401],

y estos otros versos:

... Un largo
tiempo lo aliviará, pero ahora el mal tiene mucha fuerza[402].

---

[399] Fr. A 33 DK.

[400] Euríp., fr. 964 N^2 (fr. 964 J.-VL.), de tragedia incierta, pero asignada por Wilamowitz y Mette al *Pirítoo*. Conocemos una versión latina de Cicerón, *Tusc.* III 14, 29 y 24, 58, en un libro de fuerte influencia crisipea.

[401] Euríp., fr. 818 N^2, de la tragedia perdida *Frixo*.

[402] Euríp., *Alc.* 1085 s.

212 Cicerón, *Tusculanas* III 22, 52

Queda la tesis de los cirenaicos[403], quienes creen que solamente existe el dolor si los sucesos sobrevienen de modo imprevisto[404]. Y esto es importante, como he dicho antes[405], y sé que también es opinión de Crisipo: que lo que no se previene hace un daño mayor.

213 Cicerón, *Tusculanas* IV 29, 63

Aunque el alivio de la tristeza ha sido explicado tanto en la disputa de ayer como en mi libro *Sobre la consolación,* que escribí en medio de mi pena y dolor (pues no éramos sabios), lo cual, precisamente, prohíbe Crisipo, es decir, aplicar remedios al alma cuando la inflamación, por así decir, está reciente; es lo que hicimos y forzamos a la naturaleza para que la intensidad del dolor cediera a la de la medicina.

214 Cicerón, *Tusculanas* III 25, 61

En todos los medios deben buscar apoyo los que se desmoronan y no pueden mantenerse íntegros por causa de la magnitud de su dolor. Por ello Crisipo piensa que ese dolor es llamado *lýpē*[406], porque conlleva la disolución de todo el hombre.

---

[403] A lo largo del libro III, Cicerón pasa revista a las concepciones de las diversas escuelas filosóficas acerca de las pasiones, comenzando por los estoicos (14-21), los peripatéticos (20-31), los epicúreos (32-51) y finalmente los cirenaicos (52-54).

[404] Para los cirenaicos (Cf. II 15), los males previstos no causan tanto daño como los imprevistos.

[405] III 28, 30.

[406] *Lýpē,* en griego «pena», «dolor», que Crisipo relaciona con el verbo *lýō,* «disolver», y el término *diálysis,* «disolución». Lo mismo hace Platón en *Crát.* 419c.

215 CICERÓN, *Tusculanas* III 31, 75-76

Éstos son, pues, los deberes del que consuela, eliminar de raíz la tristeza, o bien aliviarla y quitar lo más que se pueda, o contenerla y no dejar que siga afluyendo, o dirigirla a otros sitios. Hay quienes, como parece a Cleantes, pien- 76
san que es sólo uno el deber del que consuela, el que deje de existir por completo el mal en cuestión; los hay, como los peripatéticos, que no dejan que sea grande el mal; y los hay que apartan el pensamiento de los males a los bienes, como Epicuro; y los hay que creen que es bastante con demostrar que no ha sucedido nada inesperado ⟨como los cirenaicos⟩. Crisipo, por su parte, piensa que lo principal en el hecho de consolar consiste en arrancar del alma del que está afligido la opinión de que está cumpliendo con un deber justo y merecido.

216 CICERÓN, *Tusculanas* III 25, 59

Así pues, se dice que algunos que se encontraban en medio de su sufrimiento, cuando hubieron escuchado sobre esta condición común del hombre, que hemos nacido bajo la ley de que nadie puede estar para siempre libre de males, lo sobrellevaron peor todavía. Por ello Carnéades, como veo que escribió nuestro Antíoco[407], solía reprender a Crisipo porque elogiaba aquellos versos de Eurípides que decían:

No hay mortal a quien no golpee el dolor
y la enfermedad: muchos deben enterrar a sus hijos
y de nuevo engendrarlos, la muerte es el fin de todos,
lo cual trae en vano angustia al género humano.

---

[407] Carnéades, fr. 7a METTE. Antíoco de Ascalón *(ca.* 130-67 a. C.), nativo de Siria, discípulo de Mnesarco y de Filón de Larisa, al que sucedió como escolarca de la Academia desde 88 a 68 a.C. Amigo de Cicerón, trató de armonizar los sistemas estoico y peripatético con el de la Academia. Cf. T. DORANDI, «Antiochos d'Ascalon», A 200, *DPhA* I, págs. 216-18.

Hay que volver tierra a la tierra: para todos la vida
ha de ser cosechada, como frutos, así la Necesidad lo quiere[408].

60 negaba *(sc.* Carnéades) que este tipo de discurso sirviera de algo para aliviar el dolor.

217 CICERÓN, *Tusculanas* IV 29, 62-63

Por esta razón, como he dicho anteriormente, todos los filósofos están de acuerdo en que sólo hay una forma de consolar al que sufre: no decir nada sobre aquello que le perturba el alma, sino más bien sobre lo que es la perturbación misma. De modo que, en primer lugar, respecto al deseo en sí, puesto que sólo se trata de eliminarlo, no se debe preguntar si es bueno o no lo que mueve el deseo, sino que hay que eliminar el deseo mismo, de suerte que, tanto en el caso de que lo honesto sea el sumo bien, ya se trate del placer, ya sea la unión de ambos, o sean los tres géneros del bien, hasta si se trata de un vehemente deseo por la virtud misma, el discurso que se aplica para apartarlos sea el mis-
63 mo para todos. Por ello no es sin causa que cuando Eurípides representaba la obra *Orestes*, se dice que Sócrates pidió que se repitieran los tres primeros versos:

No hay discurso tan terrible de pronunciar
Ni suerte ni mal desencadenado por la ira de los celestes
Que no pueda la naturaleza soportar con paciencia[409].

[408] Traducción libre de CICERÓN (fr. 78 TRAGLIA) de EURÍP., fr. 757 N^2, de la tragedia perdida *Hipsipila. Necessitas,* la Necesidad, sería el término latino correspondiente al griego *anánkē,* de gran importancia en la cosmovisión estoica, pues designa el orden ineludible de la naturaleza, aquello que ocurre independientemente de la voluntad de los hombres y de los dioses. Por lo demás, el motivo literario de la vida que se debe cosechar como una fruta es recogido y ampliamente elaborado por HORACIO, I 11.

[409] Cicerón traduce libremente los tres primeros versos del *Orestes* de EURÍPIDES (fr. 74 TRAGLIA). Sigue fr. 213.

Es en efecto útil, para persuadir de que se deben y se pueden soportar los males acontecidos, la enumeración de aquellos que los sobrellevaron.

SOBRE LA REPÚBLICA (198; XLVII)[410]

218 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044B[411]

En su obra *Sobre la república* dice que los ciudadanos no harán ni se procurarán nada con vistas al placer, y elogia los versos de Eurípides que cito a continuación:

---

410 Al menos en siete libros. BAGUET, *De Chrysippi,* págs. 331-333. La obra aparece mencionada también en el test. 1, § 188, y en el fr. 65, de *Sobre lo honesto y el placer,* junto con la obra *Sobre las acciones apropiadas.* Von Arnim atribuía también a esta obra el fr. 321, pero cf. la nota 5 al fragmento en cuestión. La obra es citada por dos contextos polémicos de donde derivan los fragmentos que siguen. De un lado, las citas por Plutarco (frs. 218-221) que prentenden demostrar la incoherencia de Crisipo en lo que toca a sus preceptos de vida frugal; de otro las citas que hemos encabezado con la más sumaria de Diógenes Laercio (frs. 222-226), que mencionan el libro de Crisipo, junto con otros, como testimonio en el debate sobre la autenticidad de la *República* de DIÓGENES y ZENÓN, sobre lo cual cf. T. DORANDI, «La Politeia entre cynisme et stoïcisme», en *Chypre et les origines du stoïcisme,* París, 1996, págs. 101-109. Los textos de Filodemo pertenecen en su conjunto a este debate, cf. test. 1, § 188 y fr. 65, 85, 93, 145 y 226. GOULET-CAZÉ, *Kynika,* a quien debemos el más reciente análisis en detalle de la cuestión (esp. para el caso de Crisipo, cf. págs. 52-60), señala en pág. 22, nota 48, la posibilidad de entender el título de la obra de Crisipo en relación con la *República* de ZENÓN, no como indicación temática, aunque se inclina por esta segunda opción.

411 En el capítulo 21 de la obra de Plutarco, los pasajes de *Sobre la república* están puestos en contradicción con los de *Sobre la naturaleza,* donde Crisipo es citado por defender la afición de la naturaleza por la belleza y su goce en la variedad, tomando como ejemplo la cola del pavón, al mismo tiempo que defendía la utilidad para los humanos de todo lo creado por la naturaleza, incluidos chinches y ratones. Las citas de las dos obras alternan según el esquema ABABA.

¿De qué más habrá menester el hombre, salvo de estas dos [cosas:
la harina de Deméter y de bebida agua corriente[412]*?*

Y continuando un poco más adelante, elogia a Diógenes, que se frotaba el miembro en público y decía a los que los presentes: «¡Ojalá también pudiera quitarme el hambre del estómago frotándome[413]!»

219 Aulo Gelio, *Noches Áticas* VI 16, 6

Si recordamos los versos de Eurípides, de los que tan a menudo se sirve el filósofo Crisipo, los placeres[414] del comer no han sido inventados por que sean necesarios para la vida, sino por libertinaje del alma, propio de aquel que desprecia la comida sencilla y disponible por un deseo inmoderado de saciarse. Consideré que había que poner los versos de Eurípides:

¿De qué más habrá menester el hombre, salvo de estas dos [cosas:
la harina de Deméter y de bebida agua corriente,
que están a nuestra disposición y se hicieron para alimen- [tarnos?
No basta con saciarse, sino que por voluptuosidad
buscamos la manera de hacernos con otros alimentos[415].

[412] Fr. 842 N². Sabemos por el propio Plutarco (cf. fr. 73 de *Sobre los géneros de vida*) que estos versos eran constantemente repetidos por Crisipo como suma de la vida frugal.

[413] Dióg. Laerc., VI 46 y 69 (fr. 147 Giann.). El fr. 48 de *Sobre lo honesto y el placer* menciona otras anécdotas de Diógenes el cínico recogidas por Crisipo.

[414] Laguna suplida por Cavazza, siguiendo a Hosius.

[415] Cf., *supra*, nota 412.

220 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044C [416]

... a su vez en *Sobre la república* reconviene de manera atolondrada a los que crían pavones y ruiseñores, como si estuviera legislando en contra del legislador del universo y se estuviera mofando de la afición a la belleza de la naturaleza aplicada a estos animales, a los que no concede lugar el sabio en su ciudad.

221 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044D-E [417]

En *Sobre la República,* después de haber dicho que poco falta para que pintemos hasta las letrinas, agrega poco después que algunos embellecen el campo con parras y mirtos, y crían pavos reales, palomas y perdices para que les canten, y hasta ruiseñores. Me encantaría enterarme de lo que piensa respecto de la miel y de las abejas, porque estaría de acuerdo con lo de la utilidad de los chinches el decir que las abejas no han nacido con utilidad alguna; pero si les asigna un lugar en la ciudad, ¿por qué razón aleja a los ciudadanos del disfrute de lo que complace al oído y a la vista?

222 DIÓGENES LAERCIO, VII 34

Que la *República* es obra suya *(sc.* de Zenón), lo dice Crisipo en su propia obra *Sobre la república*[418].

---

[416] Sigue a la primera parte del fr. 258 de *Sobre la naturaleza.*

[417] Sigue al fr. 258 de *Sobre la naturaleza.*

[418] El texto forma parte de la amplia relación que DIÓGENES (VII 32-34) hace de la crítica que Casio el escéptico hizo de la *República* de ZENÓN en el contexto de las obras y doctrinas estoicas, cf. SCHOFIELD, *Stoic idea of city,* págs. 3-21 y GOULET-CAZÉ, *Kynika*, pág. 39-44. Sobre Casio, a quien se suele ubicar en los siglos II y I a. C., cf. F. CAUJOLLE-ZASLAWSKI, R. GOULET, «Cassius l'Empirique», C 53, *DPhA* II, págs. 234-235.

223 DIÓGENES LAERCIO, VII 131

Les parece bien que las mujeres deban ser comunes entre los sabios, de modo que hombre y mujer se junten al azar, como dice Zenón en la *República* y Crisipo en *Sobre la República.* De este modo amaremos por igual a todos los niños con el mismo amor paterno, y se suprimirán los celos por adulterio.

224 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 205[419]

Y Crisipo en la *República* afirma que el padre puede tener hijos de su hija, la madre de su hijo y el hermano de la hermana.

225 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 246-247 [420]

También Crisipo está de acuerdo con esto[421], pues en *Sobre la República* dice: «Me parece que esto se puede tra-

---

[419] Cf. *Esb. Pirr.* I 160, donde la opinión de Crisipo y los suyos sobre el incesto sirve para ilustrar el décimo modo de los antiguos escépticos, el aplicado a las costumbres, leyes y creencias. Sexto acaba de mencionar las costumbres de persas y magos, que desposan a madres e hijas, y las afirmaciones de Zenón acerca del trato desprejuiciado con la propia madre. Sigue la mención «más general» de Platón, quien propone la comunidad de mujeres. El texto es una glosa de la cita literal que leemos en el fragmento siguiente. El tema del incesto aparecía también en los *Protrépticos*, cf. fr. 239.

[420] Este texto de *Esb. Pirr.* ha servido para corregir la misma cita de Crisipo que aparece en SEXTO EMP., *Contra los profesores* XI 192, donde el título mencionado es *República.* Sobre la relación entre los dos textos de Sexto, cf. fr. 95 y nota. De nuevo el *Pap. Ant.* 61, *CPF* I*, págs. 426-431, atribuido a Crisipo, alude explícitamente a estas prácticas incestuosas con un vocabulario semejante, cf. test. 1, § 188, nota 45.

[421] En el pasaje precedente, Sexto Empírico refiere que Zenón de Citio, a propósito de la historia de Edipo y Yocasta, no consideraba indigna la relación incestuosa habida entre ambos y cita su obra *Diatribas* (*SVF* I 250).

tar de este modo, que ahora es costumbre, no mala, entre muchos, y es que la madre tenga hijos de su hijo, y el padre de su hija, y el hermano de su hermana[422]». Y en los mismos tratados nos introduce a la antropofagia. Dice, por ejemplo: «Y si algún miembro de personas vivas que sea útil queda cortado, no enterrarlo ni tirarlo de ninguna manera, para que se convierta en otra parte de las nuestras»[423].

226 FILODEMO, *Sobre los estoicos* 6, cols. XV 25-XVI 4, pág. 102 DORANDI

Y Crisipo en *Sobre la ciudad y la ley*[424], la menciona *(se.* la *República* de Diógenes) y (...) en las *Repúblicas*[425]. Y en *Sobre la República,* cuando habla de la inutilidad de las armas, dice que esto lo ha dicho también Diógenes, lo cual resultará claro que sólo ha sido escrito en la *República*[426].

---

[422] Asimismo, Von Arnim sugiere que Sexto se refiere al mismo libro en *Esb. Pirr.* III 200: «¿Y qué tiene esto de extraño, si tanto los seguidores de la filosofía cínica como los discípulos de Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo dicen que esto es un indiferente?».

[423] Las mismas indicaciones en términos casi idénticos aparecían en el fr. 95, de *Sobre la justicia*, también transmitido por SEXTO en *Contra los profesores* XI 192. La indicación genérica del título que introduce esta cita deja abierta la posibilidad de que la obra aludida sea efectivamente *Sobre la justicia.*

[424] Núm. 213 H.-G. No hay otro testimonio de esta obra de Crisipo. GOULET-CAZÉ, *Kynika*, pág. 26, nota 56 proponen leer «en el libro IV de *Sobre la ciudad y la ley*».

[425] No sabemos si se refiere a un título de obra de Crisipo, para el que no tenemos ningún otro testimonio, como en el caso anterior, o se refiere a las dos *Repúblicas* que se están discutiendo, de Zenón y Diógenes.

[426] Según DORANDI. «Filodemo, *De Stoicis*», págs. 118-119, resulta difícil establecer si en las columnas precedentes Filodemo intenta aportar las pruebas de la autenticidad de la *República* de Zenón.

SOBRE LA PROVIDENCIA, CINCO LIBROS (199; XLVIII)[427]

227 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 39, 1052C-D[428]

Sin embargo, en el libro primero de *Sobre la providencia* dice *(sc.* Crisipo) que Zeus crece hasta que todo se consume en sí mismo: «Y puesto que la muerte es la separación del alma respecto del cuerpo[429], y el alma del mundo no se separa, sino que crece de manera continua hasta que consume la materia en sí misma, no se debe decir que el mundo

[427] Una reconstrucción de este libro y una rica recopilación de textos se lee en GERCKE, «Chrysippea», págs. 692-693 y 705-714; sobre la obra, cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 212-217; BRÉHIER, *Chrysippe*, págs. 42-44 y STEINMETZ, «Stoa», pag. 590. D. BASSI, «Notizie de papiri ercolanesi inediti», *Riv. Fil. Class.* 44 (1916), 209-220, presenta, junto con la edición del *Pap. Herc.* 1038 (cf. fr. 230) las pocas partes legibles de cinco fragmentos del *Pap. Herc* 1421; en el núm. 5 logra reconstruir un tratado: «De Crisipo, Sobre la Providencia I». El *Pap. Herc.* 1670, editado por D. BASSI, «Notizie de papiri ercolanesi inediti», *Riv. di Filol. Class.* 44 (1916), 47-65, contiene una polémica contra las ideas estoicas sobre la providencia y el destino, y se ha identificado con la obra de Crisipo. Véase la descripción de las doctrinas en él contenidas y un amplio comentario con bibliografía en el artículo de M. FERRARIO, «Filodemo, sulla providenza? (*PHerc.* 1670)», *Cron. Erc.* 2 (1972), 67-94. Entre los fragmentos del libro V de la *Retórica* de FILODEMO (ed. de M. FERRARIO, «Frammenti del libro V della *Retórica* di Filodemo (*PHerc.* 1669)». *Cron. Erc.* 10 (1980), pág. 75, fr. 28, 28) hay una mención de Crisipo en un contexto de discusión sobre la providencia.

[428] Plutarco acaba de citar el libro *Sobre los dioses*, fr. 152, donde se afirmaba que nni Zeus ni el mundo, a diferencia de los demás dioses, se alimentan.

[429] La tradición que sigue Crisipo es platónica, cf. *Fedón* 67d y *Gorg.* 524a, pero fue desarrollada en un sentido propio del estoicismo para demostrar la corporeidad del alma, cf. fr. 438.

perece». Pero, ¿quién podría presentarse en mayor contradicción consigo mismo que quien afirma de un mismo dios ya que crece, ya que no se alimenta? Y esto no hay que concluirlo. Claramente lo tiene él escrito en el mismo libro: «Sólo del mundo se dice que es autosuficiente, porque es lo único que tiene en sí todo lo que precisa[430]. Se alimenta y crece a partir de sí mismo, mientras que las demás partes se transforman unas en otras».

228 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 41, 1053B

Es más, cuando tiene lugar la conflagración, dice (*sc.* Crisipo) que ⟨el mundo⟩ está vivo de parte a parte y es un ser vivo[431], pero cuando, a su vez, se apaga y condensa, se vuelve agua, tierra y elemento corpóreo. Dice en el libro primero de *Sobre la providencia*: «Cuando el mundo ⟨deviene⟩[432] ígneo de parte a parte, al punto es alma de sí misma y parte directora. Mas cuando, tras transformarse en líquido y el alma residual, de alguna manera se ha vuelto cuerpo y alma, de modo que se compone de ambos, tiene una razón *(lógos)* diferente».

229 DIÓGENES LAERCIO, VII 142-143

Que el mundo es un ser vivo, racional, dotado de alma e inteligente lo dice también Crisipo en el libro primero de *Sobre la providencia*, Apolodoro lo dice en su *Física*, y Po-

---

[430] Cf. PLATÓN, *Tim.* 33c-d.

[431] Según el texto de Bernardakis. Cherniss corrige el pasaje de modo que se lee: «cuando la conflagración tiene lugar de parte a parte *(diólou)*, está vivo ⟨el universo de parte a parte⟩ y es un ser vivo, pero ...». Pohlenz propone suplir «es un ser vivo ⟨el mundo dotado de alma⟩». Sobre la conflagración, cf. fr. 421.

[432] Segun el suplemento de Pohlenz. Cherniss postula *ṓn*: «Dado que el mundo ...».

sidonio[433]. Y siendo como es un ser vivo, es sustancia dotada de alma y sensible. Puesto que un ser vivo es superior a algo no vivo y nada hay superior al mundo, el mundo es, por tanto, un ser vivo[434]. Mas está dotado de alma, como es evidente por nuestra propia alma, que es un fragmento de allá.

230 *Pap. Hercul.* 1038[435]

Col. I ... en ⟨el mundo⟩ los males suceden, creo yo, como consecuencia, ⟨a causa de bienes⟩ que son mayores ...[436]

Col. II ... ⟨excepto⟩ lo que se obra por nuestra parte y los demás animales[437] ...

Col. IV[438] ... el nacimiento por mediación suya, señalándolo ellos mismos conforme a otro argumento, como si alguien dijera que al hilo de las estaciones... ⟨Zeus⟩ es salvador, amistoso y hospitalario ... y es considerado de otros modos conforme ⟨a estas doctrinas⟩...

Col. V ... poniendo fin a su argumento[439]. Pues hay que distinguir, en primer lugar, si es que no es posible que la naturaleza sea de otro modo y haya otros mundos, puesto que

---

[433] POSIDONIO, fr. 99 E.-K. APOLODORO, fr. 10 (*SVF* III, pág. 260).

[434] Para este argumento, cf. PLATÓN, *Tim.* 30ab

[435] Para los restos de este papiro cf. GERCKE, «Chrysippea», págs. 710-711, y VON ARNIM, *SVF* I, pág. vi, que seguimos en función de las posibilidades de reconstrucción argumental.

[436] Según la reconstrucción de Von Arnim, quien remite a los textos de Aulo Gelio; cf. frs. 231-232.

[437] Según reconstrucción de Von Arnim, quien entiende la frase en el contexto de la disputa sobre la determinación de las acciones.

[438] Nada argumentalmente consistente puede recuperarse de la columna tercera. La columna cuarta parece dedicada a la explicación de los nombres de las divinidades, en especial de Zeus, que fueron objeto de exégesis alegórica, cf. CORNUTO, *Teol.* 9 y PS. ARISTÓT., *Acerca del mundo* 7 y frs. 125-136.

[439] Gercke refiere esta expresión a Epicuro, quien en la tradición atomista consideraba la posibilidad de otros mundos.

este mundo se ha constituido por naturaleza de modo que nada le falte, conteniendo en sí todas las cosas ...

Col. VI[440] ... por ser unos capaces de recibir la virtud en modo absoluto, no el vicio, y estar otros en buena disposición para recibirla, a no ser que resulten tenerla ya. [...][441] si convenía distinguir en conjunto estos elementos de la naturaleza...

Col. VII ...si sobrevienen cosas semejantes por obra de la Providencia, el que estas cosas se gobiernen por la providencia de Zeus[442], hay que abordarlo tomando como principio las almas y las naturalezas[443], como dije al comienzo, pero se dirá algo sobre estos asuntos en lo que sigue, su lugar....

Col. VIII. De Crisipo, *Sobre la providencia* II.

231 AULO GELIO, *Noches Áticas* VII 2, 1-14

El Hado, al que llaman los griegos Destino *(heimarménē),* lo define Crisipo, príncipe de la filosofía estoica, prácticamente según esta fórmula: «El Destino es, dice, una secuencia o cadena eterna e indeclinable de cosas, que se pliega sobre sí misma y se traba por órdenes eternos de consecuencia, a partir de los cuales está unida y anudada»[444]. Y he ci- 2
tado las palabras mismas de Crisipo, en la medida en que mi memoria tiene fuerzas, para que, si a alguien le parece algo oscura esta traducción mía, pueda atender a sus palabras. En 3
el libro cuarto de *Sobre la Providencia* dice que es «Una or-

440 Se refiere el texto a la condición de los seres divinos, *theoí* y *daimónia.*

441 Von Arnim suple aquí «Sobre los seres divinos».

442 Reconstrucción de von Arnim.

443 Las formas respectivas de *pneûma* en animales y plantas, cf. fr. 233.

444 Para la definición del Destino en Crisipo cf. fr. 454 y nota.

denación natural del universo por la que desde la eternidad unas cosas siguen a otras y se implican[445] en otras, siendo intransgredible el tal entrelazamiento».

4 Pues bien, los partidarios de otras doctrinas y escuelas critican esta definición de la siguiente manera. «Si Crisipo, dicen, piensa que todas las cosas se mueven y son regidas por el Hado y que los cursos y las evoluciones del Hado no pueden ser desviadas ni transgredidas, tampoco las faltas y delitos de los hombres habrán de ser tenidos en cuenta ni se les deberán imputar a sus voluntades sino a una determinada necesidad o imposición que surge del Hado, que sería señor y árbitro de todas las cosas, por el cual es necesario que suceda todo lo que habrá de suceder. Y por ello los castigos a los malvados están injustamente instituidos por las leyes, si es que los hombres no vienen por su voluntad a las iniquidades, sino que son arrastrados a ellas por el Hado».

6 Contra estas opiniones despliega Crisipo muchos argumentos con sutileza y agudeza, pero de todo lo que ha escri-
7 to el sentido es aproximadamente éste: «Aunque sea cierto —dice— que todas las cosas están reunidas y conectadas por el hado según una razón necesaria y superior, con todo, el talante mismo de nuestro intelecto está sometido al Desti-
8 no en la medida de su su cualidad propia y singular[446]. Pues, si están creados desde un principio por la naturaleza en forma saludable y útil, toda la fuerza que pueda ejercerse externamente sobre ellos por el Hado la transmitirá sin perjuicio ni impedimento. Mas si es dura y estúpida, inculta y sin fundamento en ninguno de los apoyos que vienen de las buenas artes, aunque se vea instada por el choque insignifi-

[445] Seguimos la lección adoptada por Sharples y Bobzien. Usener corregía en *mḕ apoluoménōn*, «que no se sueltan».

[446] Probablemente Aulo Gelio se refiere de este modo a la 'cualidad particular o propia', *ídios poiótēs*.

cante de un contratiempo del Destino o incluso sin ninguno,
con todo por su propia maldad y por voluntad propia se pre-
cipita a sus acostumbrados crímenes y errores. Y que esto 9
suceda por esa razón, lo produce aquella conexión natural y
necesaria de las cosas que se llama hado. Es, en efecto, por 10
su propia naturaleza fatal y consecuente que los malos talan-
tes no estén libres de delitos y errores». Y a continuación se 11
sirve de un ejemplo para esta cuestión que no es, por Hércu-
les, ni importuno ni falto de gracia. Dice: «Del modo en que
si dejas caer una piedra cilíndrica cuesta abajo por una pen-
diente de tierra escarpada, serás tu la causa ciertamente y el
inicio de que se precipite, pero al punto es ella misma la que
rueda hacia abajo y no porque tú lo hagas, sino porque así se
comporta su forma misma y la volubilidad de su figura, así
también el orden, la razón y la necesidad del Hado ponen en
movimiento los géneros mismos y los principios de las cau-
sas, pero el impulso de nuestras decisiones e intenciones y
las acciones mismas las modera la voluntad de cada uno y el
talante del alma»[447]. Después introduce las siguientes pala- 12
bras que concuerdan con las que ya he dicho: «Por ello es
dicho de los pitagóricos:

Sabe que los hombres soportan sufrimientos que ellos mismos eligen[448],

porque los perjuicios que a cada uno tocan suceden por ellos mismos y yerran y se hacen mutuamente daño por su propio impulso, según su propia inteligencia y talante».

---

[447] Sobre el uso de este símil, por el que Crisipo sentía cierta predilección, cf. fr. 462.

[448] Verso perteneciente al *Carmen aureum* 54 Young, que conocemos por Jámbl., *Protr.* pág. 12, 10 Pistelli.

13 Por ello niega que se deba aguantar y escuchar por inútiles, vagos o malvados a quienes, cuando se encuentran acusados o sorprendidos en pleno delito se refugian en la necesidad del Hado como si tomaran asilo en lugar sagrado y, lo peor de todo, dicen que hay que imputar estos hechos al Hado, no a su temeridad. Pero ya lo había dicho antes aquel sapientísimo poeta, el más antiguo de todos, en los siguientes versos:

Ay, ay, que nos acusan a los dioses los mortales:
de nosotros dicen que les vienen los males, y son ellos mismos,
los que por su propia insensatez sufren más allá de su des-
[*tino»*[449].

232 Aulo Gelio, *Noches Áticas* VII 1, 1-13[450]

Aquellos que no creen que el mundo haya sido creado por causa del Dios y de los hombres, ni que las cosas humanas se gobiernen por la Providencia piensan que disponen de un argumento de peso cuando dicen del modo siguiente: «Si hubiera Providencia no habría mal alguno: pues nada hay —dicen— menos congruente con la Providencia que el hecho de que en este mundo, que, se dice, fue creado para los hombres, haya tal abundancia de penalidades y males». Contra ellos dice Crisipo en el libro cuarto de *Sobre la Pro-*

[449] *Od.* I 32-34.

[450] Los argumentos que justifican los aspectos negativos del mundo han sido sistematizados por L.-S. vol. I, págs. 331-333. En el texto que consideramos son dos de ascendencia platónica: el principio estructural de la necesidad de los opuestos (cf. *Fed.* 60b), de modo que sin los males los bienes no podrían percibirse; y el de la necesidad material, que conlleva ciertas limitaciones en la obra del mundo que implica de manera colateral efectos, tomando el ejemplo del *Tim.* 75c que parecen a los ojos de los hombres imperfecciones El mantenimiento de la Providencia implica, en cualquier caso, mantener la consideración del conjunto, cf. Filón de Alej., *De fort.* (*SVF* II 1171) y reconocer la insuficiencia del hombre.

videncia: «Nada hay más estúpido que esos que piensan que podría haber bienes si no hubiera males. Pues, como los bienes son lo contrario de los males, ambos han de ser opuestos y sostenerse como si fuera apoyándose el uno en el otro, pues no hay en absoluto un contrario sin su otro contrario. ¿Para qué existiría el sentido de la justicia si no hubiera delitos? ¿O qué otra cosa es la justicia sino la privación de la injusticia? ¿Qué se podría entender por fortaleza sino es por ser vecina de la debilidad? ¿Qué por continencia, sino por la intemperancia? ¿De qué modo podría haber prudencia si no fuera contrapuesta a la imprudencia? Por tanto, —dice— los estúpidos, ¿por qué no desean también que haya verdad sin mentira? Porque juntos van bienes y males, felicidad y desgracia, dolor y placer. Uno depende del otro, como dice Platón, unidos los extremos contrarios. Si quitas uno, quitas el otro».

El mismo Crisipo y en el mismo libro (*sc.* el cuarto) trata, sopesa y considera que merece examinarse si las enfermedades de los hombres son por naturaleza, es decir, si la naturaleza misma de las cosas o Providencia, que ha producido la cohesión de este mundo y al género humano, habría producido también las enfermedades, debilidades y padecimientos corporales que sufren los hombres. Piensa, sin embargo, que no era el propósito principal de la naturaleza someter a los hombres a las enfermedades, pues jamás esto habría convenido al creador de la naturaleza y padre de todas las cosas buenas. «Pero —dice— por muchas cosas extraordinariamente adecuadas y útiles que haya engendrado y dado a la luz, nacen también con ellas otras molestas unidas a aquellas mismas que hacía, y esas son por naturaleza, sí, pero son hechas según secuelas obligadas que él mismo llama «según consecuencia» *(katà parakoloúthēsin)*. Del modo —dice— en que cuando la naturaleza daba forma al cuerpo

humano, la mayor penetración de la razón y la utilidad misma de la obra exigía que compusiera la cabeza con los huesecillos más finos y menudos. Pero a esta utilidad más grande de la cosa ha seguido una cierta incomodidad extrínseca, que la cabeza quedara más ligeramente protegida y sensible a los golpes y pequeños accidentes[451]. Igualmente, las enfermedades y las indisposiciones han surgido al mismo tiempo que la salud. Y de igual modo, ¡por Hércules!, al tiempo que la virtud se engendra en el hombre por decreto de la naturaleza, son engendrados los vicios por la afinidad de los contrarios.

233 DIÓGENES LAERCIO, VII 138-139

138 El mundo se administra conforme a la inteligencia y la Providencia, como dice Crisipo en el libro quinto de *Sobre la Providencia*[452] y Posidonio en el libro trece de *Sobre los dioses*[453], y la inteligencia lo penetra hasta alcanzar todas sus partes, como en nosotros el alma, y lo hace más por al-
139 gunas partes, menos por otras. En efecto, se abre paso por algunas partes en calidad de fuerza cohesiva *(héxis)*, como en los huesos y los tendones, por otras como intelecto *(noûs)*, como en la parte directora. De este modo el mundo entero, que es un ser vivo, con alma y razón tiene como parte directora el éter, según dice Antípatro de Tiro en el libro octavo *Sobre el mundo*[454]. Crisipo, sin embargo, en el libro primero *Sobre la Providencia* y Posidonio en su tratado *So-*

---

[451] Cf. sobre esta idea, PLATÓN *Tim.* 75c.

[452] Von Arnim no recoge indicación alguna de número de libros; sin embargo, los testimonios dan mayoritariamente el número cinco, ya sea referido al número de libros de la obra, ya al libro quinto, como traducimos siguiendo la opción de Long y Markovich.

[453] POSIDONIO, fr. 21 E.-K.

[454] Sobre Antípatro de Tiro, cf. test. 30, nota 190.

bre los dioses[455] dicen que es el cielo la parte directora del mundo; Cleantes, que el sol. Pero Crisipo precisa más rigurosamente y dice, a su vez, que es la parte más pura del éter que hay en él (*sc.* el cielo), a lo que ellos llaman 'divinidad primera' ⟨...⟩[456] que se abre paso como de manera manera sensible a través de los seres del aire y a través de todos los animales, ⟨en forma de naturaleza a través de⟩ las plantas[457], y por la tierra misma lo hace como fuerza cohesiva.

234 Lactancio, *Instituciones divinas* VII 23, 3

Mejor lo dice Crisipo, de quien Cicerón dice que es el puntal del Pórtico de los estoicos, quien en los libros que escribió *Sobre la Providencia* argumenta lo siguiente a propósito de la renovación del mundo: «Si esto es así, es evidente que en nada es imposible que nosotros tras la muerte, cuando se hayan cumplido determinados ciclos de tiempo, volvamos a constituirnos en la forma en la que ahora lo estamos»[458].

---

455 Posidonio, fr. 23 E.-K.

456 Von Arnim señala aquí la existencia de una laguna.

457 Suplemento incluido por Markovich, a partir de una propuesta de Von Arnim.

458 La alusión a Cicerón es *Lúculo* 54, 75. La cita de Crisipo se hace en griego. Lactancio acaba de presentar la doctrina pitagórica de la reencarnación, en la que observa cierta intuición de la resurrección cristiana, y la compara con las ideas de Crisipo sobre los ciclos cósmicos, cf. fr. 67 de *Sobre el mundo*. La cuestión de la identidad de los ciclos en sus particulares provocó posiciones encontradas que llevaron en definitiva al abandono de la doctrina por parte de algunos sucesores de Crisipo, cf. fr. 421 y Nemes., *Sobre la nat. del hombre* 38 (*SVF* II 625), Oríg., *Contra Celso* IV 68 y V 20 (*SVF* II 626), IV 12 (*SVF* II 628), *De princ.* II 3, 4 (*SVF* II 629), Simpl., *Com. a la 'Física'* pág. 886 Diels (*SVF* II 627), Clem. de Al., *Estróm.* V 1, 9, 4 (*SVF* II 630) y Plut., *Sobre la desapar. de los orác.* 29 (*SVF* II 632).

235 FILODEMO, *De la piedad (Pap. Herc.* 1428), col. VIII 4-13 HENRICHS[459]

Y en *Sobre la Providencia* expone las mismas combinaciones *(synoikeiṓseis)* propias del alma del universo y les adapta los nombres de los dioses haciendo uso incansablemente de su sutileza.

SOBRE EL EXHORTAR O *PROTRÉPTICOS* (200; XLIX)[460]

236 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 17, 1041E

El discurso acerca de los bienes y los males que él mismo *(sc.* Crisipo) introduce y examina es, según dice, el más acorde con la vida y, sobre todo, alcanza las prenociones naturales *(émphytoi)*[461]. Esto lo dice en el libro tercero de los *Protrépticos,* pero en el primer libro dice que ese discurso aleja al hombre de todo lo demás, como si no tuviera ningún valor para nosotros, ni contribuyera en nada a la felicidad[462].

---

[459] Col. 360 OBBINK. Para estas «combinaciones», cf. fr. 126 y nota 473.

[460] En más de un libro; BAGUET, *De Chrysippi,* págs. 328-331. El título hace pensar que se trata no de un ejemplar más del conocido género filosófico del discurso de exhortación a la filosofía *(protréptikós lógos)*, sino de una obra dedicada a «examinar» *(dokimázein)* los argumentos utilizados en esos libros, al menos los de Platón y su rival Antístenes (fr. 240), y Aristón si seguimos la sugerencia de Cherniss en su nota a este pasaje de Plutarco. Sobre el género y sus orígenes, sofísticos y socráticos, cf. S. R. SLINGS, *Plato. Clithophon,* Cambridge, 1999, especialmente págs. 217-219, con una discusión sobre la recepción crisipea del *Clitofonte* atribuido a Platón y, más recientemente, S. VAN DER MEEREN, «Le Protreptique en Philosophie. Essai de définition d'un genre», *Rev. Étud. Gr.* 115 (2002), 591-621.

[461] Sobre el término 'prenoción' *prólepsis* y su naturaleza, cf. la nota 83 al fr. 35.

[462] Plutarco cita a continuación el *Sobre la justicia,* fr. 92, como confirmación de que las propuestas éticas de Crisipo, pese a su pretensión de

237 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1048A

De tal modo, después de haber juntado aquí lo preferible con el bien[463] y haberlos confundido, en otros libros declara que nada de eso tiene valor alguno para nosotros, sino que el discurso (*sc.* moral) nos aleja y nos aparta de todas esas cosas. Esto lo escribe en el libro primero de *Sobre el exhortar.*

238 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 5, 1060E

Pero esto es de escasa importancia, si, como ha escrito Crisipo en el libro primero de *Sobre el exhortar,* vivir felizmente consiste solamente en vivir según la virtud, «dado que todas las demás cosas, —dice—, nada son para nosotros, ni contribuyen a ello».

239 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 22, 1044F

Y en el libro ⟨...⟩[464] de los *Protrépticos,* después de decir que sin razón se atacan las relaciones con la madre o las hermanas[465] o las hijas, la ingestión de ciertas comidas o el ir a lugares sagrados directamente del lecho[466] o de un lecho de muerte; dice que hay que observar a los animales, y que tomando como ejemplo su comportamiento se puede deducir que ello no tiene nada de extraño ni de contrario a la na-

---

que concuerdan con las prenociones humanas sobre los bienes, van en realidad contra ellas.

[463] Se refiere al primer libro de *Sobre los bienes,* fr. 67, que acaba de citar para enfrentarle el texto de los *Protrépticos*. A continuación, para abundar en la contradicción, cita el libro tercero de *Sobre la naturaleza,* fr. 254.

[464] Laguna indicada por Xylander; Rasmus suplía «tercero», *trítōi.*

[465] Sobre la actitud de Crisipo hacia las relaciones incestuosas, cf. los frs. 224-225 de *Sobre la república.*

[466] Cf. HERÓD., II 64, quien refiere la invención, por parte de los egipcios, de la prohibición de que los fieles asistan a los templos después de yacer en un lecho con una mujer.

turaleza, pues muy a propósito está la comparación con los otros animales, a fin de demostrar que ni acoplarse, ni nacer, ni morir en lugares sagrados contamina a la divinidad[467].

240 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 14, 1039D-F

Por ejemplo, en los *Protrépticos,* citando lo dicho por Platón acerca de que para el que no sabe o no ha aprendido a vivir sería mejor no vivir[468], dice textualmente: «Un tal discurso se contradice consigo mismo y no tiene el menor carácter exhortativo. En primer lugar porque al mostrar que para nosotros es mejor no vivir y, en cierta forma, exigirnos morir, nos exhortará a otras cosas antes que a filosofar. En efecto, sin estar vivo no es posible darse a la filosofía, ni puede alguien volverse sabio sin haber vivido largo tiempo sumido en el vicio y en la ignorancia». Y seguidamente agrega que incluso a los ignorantes les conviene mantenerse con vida, y más adelante textualmente: «En primer lugar, la virtud sin más no es nada que exija vivir, y del mismo modo el vicio tampoco es nada que exija que abandonemos la vida».

Ahora bien, no hay que desplegar otros libros de Crisipo que nos muestren su contradicción consigo mismo, sino que en los mismos libros al elogiar en una ocasión a Antístenes, presenta lo de «Hay que procurarse inteligencia o una cuerda para ahorcarse»[469], así como lo e Tirteo:

---

[467] El tomar el comportamiento de los animales como ejemplo de conducta natural se convirtió en lugar común en el pensamiento estoico, ya en CLEANTES *(SVF* I 515); en Crisipo lo conocemos ya por el fr. 90 de *Sobre la justicia.* Se trata de un elemento común a toda la escuela, PLUT., *Sobre el amor a la prole* 493B-E, heredera en esto, una vez más, del cinismo.

[468] Cf. la referencia es con bastante probabilidad al diálogo pseudoplatónico *Clitofonte* 408 a, pero el pensamiento es de clara raigambre socrática, cf. *infra* nota siguiente. Cf. fr. 236 de *Sobre la naturaleza.*

[469] Probablemente deriva del *Protréptico* de Antístenes, fr. 105 GIANN. La disyuntiva «razón o lazo» se encuentra también en los cínicos DIÓGE-

Antes acércate al límite de la virtud que al de la muerte[470],

(pero, ¿qué quiere mostrar esto sino que vale más morir que vivir para los insensatos?), y en cierta ocasión, corrigiendo a Teognis, declara: «No debía decir lo de *Por huir de la pobreza hay que ...*[471], sino más bien:

Por huir del vicio, hasta en el hondo mar lleno de peces
hay que arrojarse, Cirno, y desde las altas rocas[472].

SOBRE LOS SILOGISMOS, PRIMERA INTRODUCCIÓN (201; LII)[473]

241 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VIII 223-228

En efecto, para empezar, retomando nuestro argumento 223
desde un poco más arriba, los indemostrables se dicen de

NES, fr. 303 GIANN. y CRATES, fr 79 GIANN. El pensamiento de que al malvado no le merece la pena vivir (cf. *Gorg.* 512b) y que al sabio no le importa morir (*Apol.* 37a-38a) es uno de los asociados más estrechamente a la figura de Sócrates, cf. ALESSE, *Stoa*, págs. 221-226.

[470] Fr. 14 WEST.

[471] TEOGNIS, 175-176. La misma referencia a Teognis e idéntica crítica aparece referida a los estoicos en PLUT., *Sobre las nociones comunes* 22, 1069D *(SVF* III 167).

[472] Se trata de un ejemplo de la técnica estoica de la *epanórthōsis,* la corrección de los poetas como recurso didáctico.

[473] El título como lo presenta Sexto no aparece en el catálogo de las obras lógicas de Diógenes Laercio. Según von Arnim la referencia de Sexto puede ser al título *Sobre los silogismos introductivos*, a Zenón, un libro, núm. 79, o al *Sobre los modos, para una introducción* a Zenón, tres libros núm. 80. Cf. GAL., *Intr. Dial.* 19, 4, pág. 8 KALBF. *(SVF* II 247). Si nos atenemos a la información de Sexto, Crisipo describía en esta obra los silogismos indemostrables, los clarificaba mediante ejemplos y los reducía a una fórmula *(trópos* o *skhêma)*, cf. STEINMETZ, «Stoa», pág. 587 y el fr. 370.

dos modos: los que no están demostrados y los que no precisan de demostración, porque es evidente en su caso por su enunciación misma el hecho de que son conclusivos. Ya hemos señalado en varias ocasiones que los argumentos que Crisipo dispone al comienzo de su *Primera introducción a los silogismos* merecen esta denominación en el segundo
224 sentido. Ahora, sobre este punto de acuerdo hay que saber que el primer indemostrable es el compuesto de la implicación y su antecedente, y tiene como conclusión el consecuente en aquella implicación, es decir, cuando el argumento tiene dos premisas de las cuales una es la implicación y la otra el antecedente en la implicación, y tiene como conclusión el consecuente en la implicación, entonces este argumento se llama «primer indemostrable». Por ejemplo, como el que sigue: «Si es de día hay luz; es de día; luego hay luz». Éste, en efecto, tiene como una de sus premisas una implicación («Si es de día, hay luz»), y la otra es el antecedente en la implicación («Es de día»). «Luego hay luz» es, en tercer lugar, la conclusión, el consecuente de la implicación.

225 El segundo indemostrable se compone de una implicación y el contradictorio del consecuente de la implicación, y tiene como conclusión el contradictorio del antecedente. Es decir cuando el argumento se constituye a su vez de dos premisas, de las que la una es la implicación y la otra la contradictoria del consecuente en la implicación y tiene como conclusión el contradictorio del antecedente, entonces resulta el segundo indemostrable, como por ejemplo «Si es de
226 día hay luz; no hay luz; luego no es de día». En efecto, el «Si es de día, hay luz» es la premisa implicación del argumento, el «No hay luz» es la otra premisa, que es contradictoria del consecuente de la implicación. La conclusión «Luego no es de día» era la contradictoria del antecedente.

El tercer argumento indemostrable se construye a partir de una conjunción negada y un miembro de la conjunción, y tiene como conclusión la contradictoria del otro miembro de la conjunción, por ejemplo, «No es posible a la vez 'es de día' y 'es de noche'; es de día; luego no es de noche». Pues «No es posible a la vez 'es de día' y 'es de noche'» es la negación de la conjunción «Es de día y es de noche»; «Es de día» es uno de los miembros de la conjunción, y «Luego no es de noche» es el contradictorio del miembro que resta de la conjunción.

Éstos son algunos argumentos de este tipo, pero sus mo- 227
dos *(trópoi)* y, como si dijéramos, las figuras *(schêmata)* en las que se proponen son como siguen. Primer indemostrable: «Si lo primero, lo segundo; lo primero; luego lo segundo». Segundo indemostrable: «Si lo primero, lo segundo; no lo segundo; luego tampoco lo primero». Tercer indemostrable: «No a la vez lo primero y lo segundo; lo primero; luego no lo segundo». Hay que saber también que entre los inde- 228
mostrables, unos son simples y otros no simples. Son simples los que hacen evidente por su enunciación misma el hecho de que son conclusivos (como son los ya expuestos); no simples son los compuestos a partir de los simples, que precisan un análisis en aquéllos para que pueda conocerse que son concluyentes. De entre estos no simples, los hay que se componen de simples de la misma clase, y los que lo son de simples de clases diferentes. De la misma clase, como los que se componen a partir de dos primeros indemostrables, o de dos segundos; de distinta clase, como los que se componen de un primer indemostrable o de un segundo o un tercero, y en general los semejantes a éstos.

SOBRE EL FIN O *SOBRE LOS FINES,* DOS LIBROS (202; LVI)[474]

242 Diógenes Laercio, VII 85-86[475]

85 Dicen que el primer impulso que tiene todo ser vivo es a conservarse a sí mismo, puesto que la naturaleza lo apropia (*sc.* a sí mismo) desde un principio[476], tal como lo afirma

---

[474] Baguet, *De Chrysippi,* págs. 315-320. El título aparece en dos ocasiones en singular (frs. 243 y 245), que es la forma que A. Döring, «Doxographisches zur Lehre vom Telos», *Zeitschr. F. Philos. und phil. Kritik,* 101 (1893), pag. 165, consideró original. La forma en plural hace plausible pensar que esta obra tuviera, al menos en parte, una orientación doxográfica y que en ella se propusiera una versión de la conocida como *Crysippea divisio,* cf. Glucker, *Antiocus,* págs. 54-56, quien se adhiere a la opinión de Döring y expresa sus reservas al respecto, y Lévy, *Cicero Academicus,* págs. 347-348, quien no encuentra razones para quitar importancia a la labor de Crisipo; *Ibidem,* pág. 348, notas 40 y 41, aporta bibliografía sobre la equivalencia de los títulos en singular y plural.

[475] Este fragmento y el siguiente cuentan ente los textos más citados de la ética estoica, por constituir el proceso de apropiación *oikeiōsis* uno de los puntos de partida fundamentales de su exposición (cf. fr. 512 y nota). Long, «The logical basis of Stoic ethics», *Stoic Studies,* págs. 145-149 y 152-155, hace un detallado análisis del argumento contenido y revisa la extensa bibliografía sobre el tema desde la primera publicación de su trabajo (1971).

[476] Desde Korais en el texto suele suplirse el pronombre reflexivo *hautôi* tras el participio *oikeioûses,* que traducimos por 'apropiar' en el sentido de hacer que algo sea propio (o familiar a) de alguien, para explicitar que ese proceso se dirige reflexivamente al propio animal. Así lo hacen Long y Markovich. En general, el régimen pronominal de este verbo ha provocado con frecuencia la intervención del editor en el texto, pero como señala Goulet, el verbo puede aparecer en uso absoluto, sobre todo, creemos, cuando el pronombre ya ha aparecido en el texto inmediatamente anterior. Sobre la doctrina estoica de la *oikeíōsis,* y frs. 12. La idea, habitual en la filosofía helenística, de que el hombre se dirige por un impulso natural desde la niñez a lo que es conforme a la naturaleza, cf. Brunschwig,

Crisipo en el primer libro del *Sobre los fines,* donde dice que lo primero que es apropiado *(oikeîon)* a todo animal es su propia constitución y la conciencia de ella[477], porque no sería verosímil que *(sc.* la naturaleza) hiciera un ser vivo extraño a sí mismo, ni que, habiéndolo creado, no lo hiciera ni extraño ni apropiado *(sc.* a sí mismo). Queda, pues, decir que, una vez que lo ha creado, lo ha hecho apropiado a sí mismo, y de este modo rechaza lo que le perjudica y persigue lo que le es apropiado.

Lo que dicen algunos acerca de que el primer impulso de los seres vivos es hacia el placer[478] *(sc.* los estoicos) muestran que es falso, pues dicen que, si es que existe, el 86
placer es una consecuencia posterior *(epigénnēma)* que surge cuando la naturaleza, por sí misma, busca aquello que se ajusta a su propia constitución y lo encuentra. Es así como los animales se regocijan y las plantas retoñan. Y ninguna diferencia, dicen, hizo la naturaleza entre las plantas y los animales, pues también a ellas las regula sin impulso ni percepción, del mismo modo que en nosotros se dan algunas funciones vegetativas. Sin embargo, puesto que en los animales nace de añadido el impulso, sirviéndose del cual se dirigen a las cosas apropiadas, para ellos lo conforme a la naturaleza es el administrarse según este impulso; y puesto que a los racionales se les ha dado la razón como tutora más

«The Craddle Argument in Epicureism and Stoicism», en *Norms of Nature,* págs. 113-45, esp. 138-44. La idea no es ajena a Epicuro, *ap.* Dióg. Laerc., X 137, pág. 452, Usener.

477 Traducimos por 'conciencia' el término griego *syneídēsis*, que Pohlenz corregía en *synaísthēsis*.

478 Alusión a los epicúreos, cf. Epicuro, *ap.* Dióg, Laerc., X 128, pág. 452 Usener. En la propuesta de considerar el placer como *epigénnēma* se ha especulado acerca de la influencia de Aristót., *Ét. Nic.* IV 1174b.

perfecta, el vivir rectamente conforme a la razón resulta ser para ellos ⟨el⟩[479] vivir conforme a la naturaleza, pues aquélla (*sc.* la razón) se incorpora como en artesana del impulso[480].

243 Diógenes Laercio, VII 87-89[481]

87 A su vez, lo mismo es vivir según la virtud que vivir según la experiencia *(empeiría)* de lo que sucede por naturaleza, como dice Crisipo en el primer libro de *Sobre los fines.*
88 Nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del Universo, por lo que el fin es vivir de manera consecuente *(akoloúthōs)* con la naturaleza[482], lo cual quiere decir conforme

---

[479] Seguimos la corrección de Kayser en *toútois* «para ellos» y el añadido de Cobet, que incorpora Markovich. El texto permite otra traducción, si entendemos el adverbio *orthôs* referido al proceso de argumentación: «el vivir conforme a la razón resulta correctamente ser ⟨para ellos el⟩ *(sc.* vivir) conforme a la naturaleza», cf. L.-S., v. II, pág. 344.

[480] Como artesana del impulso, la razón modela la vida conforme a la naturaleza, cf. Cic., *Del supremo bien y del supremo mal* III 33 *(SVF* III 72).

[481] La definición de Crisipo sigue a la atibuida a Zenón, «vivir en coherencia (de acuerdo o consistentemente) con la naturaleza *(homologouménōs têi physei)*, que significa vivir según la virtud» *(SVF* I 179) (sobre la fórmula breve del *télos* zenoniano, «vivir en coherencia o consistentemente», cf. fr. 516); el mismo pensamiento se atribuye a Cleantes *(SVF* I 552), Posidonio (fr. 186 E.-K.) y Hecatón (fr. 1 Gomoll). Ario Dídimo, en Estob., II 7, 6a, presenta una relación doxográfica muy semejante, que hemos recogido en fr. 517.

[482] Respecto de la definición Zenón y demás autores, Crisipo parece preferir el término *akoloúthōs* (del adj. *akólouthos* «que sigue», «acompaña» o «sirve») al *homologuménōs* de sus maestros, cf. igualmente Clem. de Alej., *Estróm.* V 14 *(SVF* III 6), Fil. de Alej., *Plant.* 49 *(SVF* III 6), *Migr.* 128 *(SVF* III 8), y Clem. de Alej., *Estróm.* II *(SVF* III 9). Sobre el desarrollo de esta fórmula por medio de la «experiencia» *(empeiría)*, cf. Cic. *Del supremo bien y del supremo mal* IV 14 *(SVF* III 13), II 34 *(SVF* III 14), II 9 *(SVF* III 15) y fr. 243 de este mismo libro. La traducción por «consecuente» quiere incluir el valor lógico de esta familia léxica que vuelve a aparecer en la cuestión de la validez de los argumentos, al tiempo

a la de cada uno y conforme a la del Universo, sin obrar nada de lo que suele prohibir la Ley común, que es la recta razón que todo lo recorre e igual a Zeus, quien tiene el gobierno de todo cuanto existe. Y lo mismo es la virtud del hombre feliz y el fácil curso *(eúrroia)* de la vida[483], cuando todo se obra según la consonancia del demon de cada uno[484] con la voluntad del que administra el universo. (...)[485] Crisi- 89
po entiende por naturaleza, con la cual hay que vivir de manera consecuente *(akoloúthōs)*, tanto la común de todos los seres, como, en particular, la del hombre. Cleantes, sin embargo, sólo acepta la naturaleza común, a la que hay que seguir, pero no la particular[486].

---

que el sentido etimológico de 'seguir', cf. fr. 362. El término es también usual en la definición de las acciones apropiadas.

[483] Esta definición de la felicidad se atribuye en especial a Zenón y fue mantenida por prácticamene todos los estoicos posteriores, cf. fr. 517, junto con Sexto Emp., *Contra los profesores* XI 30 *(SVF* III 73) y *Esb. pirr.* III 172. Según L.-S., II, pág. 389, es probable que Zenón tomara esta definición de la felicidad, *eúrhoia bíou*, de Esquilo, *Persas* 601.

[484] La asignación personal de un demon es doctrina de raigambre pitagórica, que recibe Platón, *Tim.* 90c. Sobre la demonología estoica, cf. frs. 496-497. La relación de consonancia *(symphonía)*, que designa estrictamente la relación de concordancia entre dos sonidos regulada por proporciones matemáticas determinadas, aparece en los diálogos platónicos para designar el acuerdo de los interlocutores, cf. *Fedón* 101d, *Crát.* 394c, *Pol.* 292b y *Leyes* III 691a. Sobre la importancia de las ideas musicales en la filosofía estoica, cf. Long, «Harmonics of Virtue», en *Stoic Studies*, págs. 60-75

[485] Siguen las opiniones sobre el *télos* de Diógenes de Babilonia, fr. 45 *(SVF* III, pág. 219) y Arquedemo, fr. 19 *(SVF* III, pág. 264), que dieron lugar a un debate acerca de su coherencia con la fórmula original del *télos*, cf. fr. 518.

[486] *SVF* I 555.

244 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 19, 1042E

Crisipo reconoce que los bienes ostentan una diferencia total respecto de los males, y que es necesario que así sea, si es cierto que los unos hacen en extremo desdichados de manera inmediata a aquellos a quienes sobrevienen, y los otros, dichosos hasta el extremo[487]; pero dice que es posible percibir los bienes y los males, y lo escribe en el primer libro de *Sobre los fines* de esta manera: «Que el bien y el mal son realidades perceptibles, bastan para afirmarlo esos argumentos, pues no sólo son perceptibles las pasiones en sus especies, así el dolor y el miedo y sus semejantes, sino que también el hurto, el adulterio y los casos semejantes se pueden percibir, así como, en general, la estupidez, la cobardía y no pocos de los demás vicios, y no sólo la alegría, los beneficios y otras muchas acciones rectas, sino también la sabiduría, el valor y las demás virtudes»[488].

245 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 9, 1062C

En, efecto, según ellos *(sc.* los estoicos) por naturaleza no es imperceptible *(sc.* el bien), pero Crisipo declaradamente lo dice en los libros *Sobre el fin,* que el bien es perceptible, según cree, y lo demuestra.

246 DIÓGENES LAERCIO, VII 91

Que ésta, la virtud digo, es enseñable lo dice Crisipo en el primer libro de su obra *Sobre el fin,* así como Cleantes,

---

[487] Sobre las formulación estoica de la relación causal entre el bien y la felicidad, y el mal y la desdicha, cf. frs. 518.

[488] Plutarco pone en contradicción la afirmación crisipea de que el bien es perceptible *(aisthētón)* con la de que el tránsito a la virtud y la sabiduría, que es instantáneo, puede no ser percibido por el que lo experimenta, *(dialelēthṓs sophós)*, cf. PLUT., *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1056A, ESTOB., II 7 *(SVF* III 550, de la doxografía ética de Ario Dídimo), FIL. ALEJ., *De Agric.* 160 *(SVF* II 551).

Posidonio en sus *Protrépticos,* y Hecatón[489]. Que es enseñable resulta claro del hecho de que hay hombres malos que se vuelven buenos.

SOBRE LA AMISTAD (203; LVIII)[490]

247 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 13, 1039B

En el libro segundo del *Sobre la amistad,* al enseñar que todos los errores no deben llevar a romper una amistad, se sirve de estas palabras: «Conviene pasar por alto totalmente algunas cosas, mientras que otras recibirán poca atención, otras, una mayor, y las de mayor gravedad merecerán una ruptura total». Y lo que es más que esto, en el mismo libro dice que con algunos compartiremos más y con otros me-

---

489 Fr. 2 E.-K. Fr. 8 Gomoll.

490 Al menos dos libros. Baguet, *De Chrysippi,* págs. 326-328. En este libro parece que Crisipo trataba la amistad desde la perspectiva de las acciones apropiadas. Plutarco incorpora la única cita que se hace de esta obra en la discusión sobre la posición de Crisipo en torno a si, contradicoriamente, reconoce grados en las acciones rectas *(katorthōmata),* para lo cual acaba de citar el libro *Sobre los dioses*, fr. 134. A continuación trae a colación un texto de *Sobre lo honesto,* fr. 148. Von Arnim incluye en esta sección el pasaje de Clem. Al., *Estróm.* II 19, 101, 3 *(SVF* III 723), donde se distinguen tres tipos de amistad; otra división tripartita de la amistad aparece en Estob., II 7, 11c *(SVF* III 98), quien distingue la amistad como un bien, que puede ser a su vez exterior o del alma, de la que no es un bien. En su sentido más estricto, la amistad, clasificada en Sext. Emp., *Contra los profesores* XI 46 *(SVF* III 96), Estob., II 7, 4a *(SVF* III 97) y Dióg. Laerc., VII 95 *(SVF* III 97a) como un bien externo, está reservada a los sabios, cf. *infra* fr. 560 y G. Lesses, «Austere Friends. The stoics on Friendship», *Apeiron* 26 (1993), págs. 57 ss. Estrechamente vinculado con el tema de la amistad está el de los beneficios *(chárites),* capacidad exclusiva también de los sabios, únicos capaces de verdadera amistad, cf. fr. 282 de *Sobre las Gracias*.

nos, de modo que unos serán más amigos y otros menos, y cómo esta diferencia se ira haciendo amplia, —pues unos resultan merecer este grado de amistad, y otros, este grado—, precisamente los unos serán considerados dignos hasta este grado de confianza y cosas semejantes, y los otros, hasta este grado.

SOBRE LA NATURALEZA (204; LIXA)[491]

248 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 41, 1053A

Y, lo que es más, ¿cómo es que, tras mostrar que es por el enfriamiento por lo que nace el ser animado, piensa (*sc.* Crisipo) que el sol tiene alma, que es de naturaleza ígnea, surgido de la exhalación transformada en fuego? Dice, en efecto, en el libro primero *Sobre la naturaleza*: «La transformación del fuego es tal como sigue: cambia por el aire en agua, y de ésta, al posarse la tierra, es exhalado el aire. Conforme el aire se aligera, el éter se difunde en derredor y las estrellas se encienden a partir del mar junto con el sol»[492].

---

[491] Al menos en cinco libros, cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 159-165; BRÉHIER, *Chrysippe*, págs. 33-35; STEINMETZ, «Stoa», pág. 589. Dada la incertidumbre de los títulos, Von Arnim sugiere que éste título y el siguiente se refieren a la misma obra. Nosotros, siguiendo a Steinmetz, nos hemos atenido a la asignación de fragmentos diferenciada. En el mismo sentido se ha pronunciado de manera decidida SCHOFIELD, *Stoic idea of city*, pág. 79 nota 28. El tema fundamental de la obra es el universo como creación dotada de un sentido en su conjunto, lo que implicaba el tratamiento de cuestiones de teodicea.

[492] La cita del libro *Sobre la naturaleza* es incorporada para contradecir la teoría crisipea del origen del alma en el momento del nacimiento del ser vivo por un enfriamiento del *pneûma*, cf. fr. 448. El proceso de transformación de los elementos tiene ascendencia heraclitea, cf. fr. A5 y B31

249 FILODEMO, *De la Piedad* (*Pap. Herc.* 1428) col. VII 12-VIII 4 HENRICHS[493]

Cosas parecidas escribe *(sc.* Crisipo) en los libros *Sobre la naturaleza*, asimilándolas a los dichos de Heráclito junto con los que hemos dicho[494]. De hecho dice en el libro primero que la Noche es la diosa más primordial[495]. En el tercero que el Mundo *(kósmos)* es uno de los sabios[496], partícipe en la ciudadanía de los dioses y los hombres, y que la Guerra y Zeus son uno y lo mismo, igual que Heráclito decía[497]. En el quinto plantea cuestiones sobre que el cosmos es un animal racional y pensante, y un dios.

250 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 34, 1049F-1050D

En primer lugar, en el libro primero de *Sobre la naturaleza* compara la eternidad del movimiento a una po-

---

DK. y paralelos en la doxografía de Zenón y Cleantes, cf. ARIO DÍDIMO, fr. 38, pág. 469-470 DG *(SVF* I 102 y 497) y fr. 396 *infra.*

493 Col. 359 OBBINK.

494 Se refiere a los poetas que han sido mencionados anteriormente. Sobre estos poetas y el sentido de la «asimilación», método característico de Crisipo, cf. lo dicho en nota 249 al fr. 126.

495 Esta doctrina de la Noche como criatura primordial aparece en el *Papiro de Derveni*, y distingue, una tradición de las teogonías órficas (Cols. X 9 y XI 1 = fr. 6 BERNABÉ), cf. BERNABÉ, *Hieros logos,* págs. 23-24 y, para otras doctrinas de ascendencia órfica, cf. fr. 129.

496 La traducción de esta frase es disputada, pues el texto griego permite la traducción «el universo de los sabios es uno solo, y participan en él como ciudadanos dioses y hombres», que propone SCHOFIELD, *Stoic idea of city*, pág. 74, dando al adjetivo *heís*, el sentido heraclitiano de «único y común» (cf. fr. 30 DK). De la opinión de Schofield es también OBBINK, «All the Gods are true», págs 201-203, frente a A. LAKS, en su reseña de la obra de Schofield en *Anc. Phil.* 14 (1994), 59-60.

497 La formulación más cercana entre los fragmentos de Heráclito es la que recogen los frs. B53 y B80 DK.

ción[498] que revuelve y agita los seres en devenir cada uno de forma diversa, y dice lo siguiente: «Dado que así procede la administración *(oikonomía)* del universo, es necesario que conforme a ésta estemos tal como estamos, ya enfermos contra nuestra propia naturaleza, ya lisiados, ya seamos maestros o músicos». Y de nuevo, poco después: «Conforme a esta razón, lo mismo diremos sobre nuestra virtud y vicio, y el conjunto de nuestras artes e incompetencias, como dije». Y después, quitando ya toda ambigüedad: «Pues no es posible en absoluto que ni siquiera el más pequeño de los particulares suceda de otro modo que conforme a la naturaleza común y a la razón de aquélla». Y que la naturaleza común y la razón común de la naturaleza es el Destino, la Providencia y Zeus, eso no lo ignoran ni los antípodas, pues por doquier lo va contando. Y también dice que lo de Homero:

Se cumplía la voluntad de Zeus[499],

está correctamente dicho, porque remite al Destino y la naturaleza del universo, conforme a la cual todo se administra. ¿Cómo es, entonces, que el Dios no es responsable de nada reprochable y, al mismo tiempo, nada, ni lo más mínimo, puede suceder de otro modo que según la naturaleza y su razón? Pues, entre todo lo que ocurre, se cuenta también, creo yo, lo reprochable. Epicuro, al menos, se revuelve de alguna manera y afina, arreglándoselas para liberar y separar lo voluntario del movimiento eterno, con la intención de no dejar

---

[498] El *kykeōn* era una bebida en la que se mezclaba cebada con otros ingredientes y que se asociaba con los misterios eleusinos, cf. *Himno homérico a Deméter*, 208-210. De nuevo encontramos aquí un eco de Heráclito, quien en una de sus oscuras expresiones declaraba que «el ciceón no traba, si no se agita», fr. 125 DK.

[499] *Il.* I 5.

el vicio sin posibilidad de ser acusado[500]. Pero ⟨éste⟩[501] le concede abierta licencia, pues no sólo es producido (*sc.* el vicio) por necesidad y conforme al Destino, sino que incluso lo es conforme a la razón divina y a la naturaleza más excelente. También eso se puede ver escrito literalmente así: «Dado que la naturaleza común se extiende por todo, todo lo que ocurra en cualquier forma en el universo y en cualquiera de sus partes habrá de suceder según aquélla y la razón de aquélla en sucesión sin obstáculo. Porque ni de afuera habrá algo que obste a su administración, ni ninguna de sus partes podrá ser movida o dispuesta de modo diferente al de la naturaleza común». ¿Cuáles son, entonces, las disposiciones de las partes y los movimientos? Evidentemente, las disposiciones son los vicios y las enfermedades, el amor al dinero, los placeres o la gloria, las cobardías y los crímenes. Los movimientos son los adulterios, robos, traiciones, asesinatos y parricidios. De éstos Crisipo cree que ni poco ni mucho pueden acontecer contra la razón de Zeus, la ley, la justicia, la Providencia. De suerte que no sucede contra la ley el violar la ley, ni contra la justicia el cometer injusticia, no contra la Providencia el hacer el mal.

251 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 35, 1050F-1051A

Pero en el libro segundo de *Sobre la naturaleza* agrava la contradicción cuando escribe lo siguiente: «El vicio tiene cierta razón[502] propia respecto de los accidentes terribles. También aquel sucede de algún modo conforme a la razón de la naturaleza y, por decirlo así, no sin cierta utilidad en

---

[500] Epicuro, fr. 378 Usener.

[501] Suplemento de Pohlenz que acepta Babut.

[502] En en el fr. 252, se lee *hóron* («definición», «término»), en lugar de *lógon* y algunos editores desde Rasmus corrigen el texto en consecuencia.

relación con el universo: tampoco, en efecto, existiría el bien»[503]. Y este hombre censura a los que imparcialmente argullen en sentidos contrarios, él que por su voluntad de decir sea como sea algo propio y extraordinario, dice que no es sin utilidad el robar bolsas, el malsinar y el perder la razón, que no es sin utilidad ser inútiles, perjudiciales y malditos.

252 PLUTARCO, *De las nociones comunes* 13, 1065A-14, 1065D

¿Por qué disgustarse por esto, cuando recordamos lo que escribió en el libro segundo de *Sobre la naturaleza*, cuando declaraba *(sc.* Crisipo) que no surge el vicio sin utilidad en relación al todo? Merece la pena retomar la doctrina con sus mismas palabras, para que sepas en qué lugar sitúan el vicio con respecto a los demás accidentes y qué argumentos dan en favor de ella los que acusan a Jenócrates y Espeusipo por no considerar la salud indiferente, ni inútil la riqueza[504]: «El vicio tiene su definición ⟨propia⟩[505] en relación con los accidentes terribles. Pues también él ocurre de algún modo conforme a la razón de la naturaleza y, por decirlo así, no deja de tener su utilidad en relación con el universo: tampoco, en efecto, existiría el bien». Por consiguiente, entre los dioses no hay bien, puesto que tampoco hay mal. Y cuando Zeus

---

503 Plutarco acaba de citar el libro *Sobre los dioses*, fr. 130, para demostrar la incongruencia de la idea de retribución divina en Crisipo, para quien hasta los vicios y faltas tienen una razón, lo cual para Plutarco equivales a exonerarlas de culpa.

504 El texto está recogido como ESPEUSIPO, fr. 79 TARÁN y JENÓCRATES, fr. 249 ISNARDI, primeros escolarcas de la Academia tras la muerte de Platón. Ambos escribieron obras de título *Sobre la riqueza* (cf. DIÓG. LAERC., IV 4 y 11). PLATÓN, *Leyes* II 661a-d y IV 728d-729b, presenta salud y riqueza como ejemplo de lo que puede ser tanto un bien como un mal.

505 Algunos editores, como Cherniss, corrigen de acuerdo con el lugar paralelo en el fr. 251, añadiendo «particular» *(ídion).*

resuelve la materia en sí y se hace uno anulando las demás diferencias, tampoco entonces hay bien, pues no hay tampoco ningún mal[506]. Ahora bien, un coro está afinado cuando ninguno de sus miembros desafina, y hay salud en el cuerpo cuando ningún miembro está enfermo; sin embargo no puede nacer la virtud sin vicio, sino que, como en algunos preparados médicos se precisa del veneno de serpiente y la bilis de hiena, de igual modo hay una adecuación propia del vicio de Meleto respecto de la bondad de Sócrates, y de la seducción de Cleón respecto de la grandeza de Pericles. ¿Cómo Zeus habría podido inventar a Heracles o Licurgo[507] si no nos hubiera engendrado también a Sardanápalo y a Fálaris[508]? Es momento de decirles que también la tisis sucede al hombre en relación con la salud y la gota con la ligereza, y que no sería Aquiles cabelludo si Tersites no fuera calvo. ¿En qué difieren de los que dicen estas insulseces y tonterías los que afirman que no está exenta de utilidad la disolución

---

[506] Sobre el proceso de resolución de la materia en Zeus, cf. frs.131-133 de *Sobre los dioses*.

[507] La importancia de las figuras en la tradición estoica es bien conocida. Para el lugar de Licurgo en el proyecto de la *República* de Zenón, cf. SCHOFIELD, *Stoic idea of city*, págs. 39 y 56. El ejemplo moral de Heracles como héroe fue especialmente desarrollado por los cínicos (en especial ANTÍSTENES, fr. 26 GIANN.) y DIÓGENES (quien se atribuye una tragedia de este título, fr. 130 GIANN.), de quienes los estoicos se muestran, una vez más, herederos, cf. EPICT., I 6, 32-36; III 24, 13-17, M. LUZ, «The transmission of Antisthenes *Hercules* in Hellenistic Philosophy», en K. J. BOUDOURIS (ed.), *Hellenistic Philosophy* II, Atenas, 1992, págs. 114-121.

[508] Sobre Sardanápalo como paradigma de molicie, cf. fr. 59 de *Sobre lo honesto y el placer*. Fálaris fue tirano de Acragás entre ca. 570 y 544 y la crueldad de sus castuigos se hizo proverbial (cf. PÍND., *Pit.* I 95-98). Uno de sus inventos más crueles, el conocido toro de bronce en el que encerraba a sus víctimas para que sus alaridos al abrasarse imitaran los mugidos del animal, sirvió de ejemplo a una de las más espectaculares paradojas del sabio estoico, cf. fr. 557.

para la continencia, ni la injusticia para la justicia? Habremos de suplicar a los dioses que haya maldad «falsedades, palabras dolosas y carácter engañoso»[509], pues, si los eliminamos, se nos va también la virtud y perece.

¿Quieres indagar hasta qué punto llega su sutileza y credibilidad? «Del modo en que las comedias —dice— llevan líneas ridículas que por sí mismas son vulgares, pero añaden gracia al conjunto del poema, así también deberías criticar el vicio por sí mismo, aunque no es inútil para el resto»[510].

253 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1043E

En los libros de *Sobre la naturaleza* dice que el sabio, aun si perdiera la fortuna más grande, parecerá que ha perdido tan sólo una dracma.

254 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1048E

En el libro tercero del *Sobre la naturaleza* dice: «Algunos son considerados bienaventurados por su poder o su riqueza, que es como tenerlos por felices por usar orinales de oro o escabeles de oro. Pues para el virtuoso perder su fortuna es como perder una dracma, y enfermar es como tropezar»[511].

---

509 HES., *Trabajos* 78.

510 MARCO AURELIO, VI 42. «Mas tú, no resulte que formas parte (*sc.* del universo) como el verso flojo y ridículo en el drama que menciona Crisipo», cf. sobre este texto, D. GIGLI PICCARDI, «L'opera letteraria e l'universo. Cleante, Crisippo, Elio Aristide» *Prometheus* 13 (1987), 28-36, quien localiza ecos de este texto en Arístides, *Himno a Sarapis*.

511 Cf. PLUT., *Sobre las nociones comunes* 22, 1069C (*SVF* III 153): «si es que comparan la riqueza con los escabeles y los orinales de oro e incluso, ¡por Zeus!, con las vasijas».

255 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 13, 1038C

Crisipo, si bien ha escrito abundantemente en contra de ella, es evidente que se adhiere a la doctrina de que ningún vicio es superior a otro, ni una falta a otra, así como tampoco una virtud a otra ni una acción buena a otra, pues dice en el libro tercero de *Sobre la naturaleza*: «Así como a Zeus le es apropiado sentirse digno de sí y de su modo de vida, y estar orgulloso y, por así decirlo, envanecerse, presumir y jactarse con la jactancia que corresponda a quien dignamente vive, del mismo modo a los virtuosos todos les es apropiado, pues en nada son superados por Zeus».

256 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 18, 1042A-B

En el libro tercero de *Sobre la naturaleza*, tras insinuar que más conviene vivir sin sensatez que no vivir, aunque nunca se vaya a tener sensatez, añade: «Los bienes son tales para los humanos que en cierto modo los males ganan a los intermedios». No tengo en cuenta el hecho de que, tras decir en otros pasajes que ninguna ventaja hay en vivir para los insensatos, aquí dice que conviene vivir insensatamente. Puesto que los estoicos llaman intermedios a aquellas cosas que no son ni bienes ni males, cuando dice que los males ganan a los intermedios no dice otra cosa sino que los males ganan a los no males, y ser desgraciado es más ventajoso que no serlo, y considera menos ventajoso que ser desgraciado no ser desgraciado. Pero, si es menos ventajoso, es también más perjudicial. Por tanto, no ser desgraciado es más perjudicial que serlo. Así pues, con la intención de suavizar este absurdo añade sobre los males: «No son ellos (*sc.* los males) los que superan, sino la razón con la cual conviene vivir, aunque seamos insensatos».

257 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 22, 1045A

En el libro quinto de *Sobre la naturaleza* dice que con razón prohibía Hesíodo orinar en los ríos y la fuentes[512]. Aún más, hay que abstenerse de orinar en un altar o en el pedestal de una divinidad, pero no hay que tenérselo en cuenta a los perros, los asnos o los niños pequeños si lo hacen, pues no tienen conciencia ni uso de razón sobre estas cosas.

258 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044C-D

Pues bien, tras haber escrito en los libros de *Sobre la naturaleza* que muchos animales ha producido la naturaleza por su belleza, pues ella gusta de la belleza y se regocija en la variedad, y añadir un argumento de lo más absurdo, a saber, que el pavón nació por causa de su rueda, por la belleza de la misma (...)[513] Ahora bien, en el libro quinto de *Sobre la naturaleza*, tras afirmar que las chinches nos despiertan oportunamente y los ratones dirigen nuestra atención a que la naturaleza no dispone con descuido cada cosa y que es lógico que guste de la belleza, puesto que goza de la variedad, dice literalmente lo siguiente: «La evidencia de esto podría verse sobre todo en la cola del pavón, pues ahí hace ver que el animal ha nacido a causa de su cola y no al revés, y al macho, nacido de este modo, le sigue la hembra»[514].

---

[512] HES., *Trabajos* 757-758.

[513] El pasaje corresponde al fr. 220 de *Sobre la república,* donde, según Plutarco, Crisipo reconvenía el lujo de los que crían esas aves para disfrute de la vista.

[514] Sigue el fr. 221 de *Sobre la República.* Sobre esta dimensión estética de la providencia perfectamente unida a la utilidad, cf. CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* I 47 *(SVF* II 1165), *Del supremo bien y del supremo mal* III 18 *(SVF* II 1166) y LACT., *Inst. Div.* II 10 *(SVF* II 1167). Estos textos destacan la belleza del cuerpo, el masculino esencialmente, hasta en los detalles que pueden parecer ociosos, como la barba o las teti-

FÍSICA O *(LIBROS) FÍSICOS* (205; LIXB)[515]

259 DIÓGENES LAERCIO, VII 134

Son de la opinión de que hay dos principios del universo, el productivo *(tò poioûn)* y el paciente *(tò páschon);* que el paciente es la sustancia sin cualidades[516], la materia, y

---

llas, cf. también, GAL., *De usu part.* XI 14, III pág. 899 K. *(SVF* II 1164) y DIÓG. LAERC., VII 148 *(SVF* II 1132).

[515] Al menos en tres libros, cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 153-159; BRÉHIER, *Chrysippe*, págs. 35-36; STEINMETZ, «Stoa», pág. 589. Los libros de esta obra no estaban dedicados a un tema único, sino que trataban diversas cuestiones de filosofía natural: problemas fundamentales de la física y la cosmología (libro I); cuestiones relativas a la percepción sensible, resueltas a partir de la concepción del alma como *pneûma* (libro II) y la cuestión de las mezclas (libro III). Véanse, además, los fr. 33 y, sobre todo, 34 de *Sobre la razón,* donde Diógenes Laercio señala la contradicción entre ambas obras en lo que respecta a la determinación del criterio, que en los *Libros físicos* era la representación comprensiva. El libro en cuestion sólo aparece citado con tal título por Diógenes Laercio, mientras que Plutarco sólo parece conocer el *Sobre la naturaleza.* HAHM, *Origins*, págs. 238-239 *(Appendix* II), ofrece un esquema de los contenidos del libro I, aunque entiende que esta obra es la misma que *Sobre la naturaleza.*

[516] Cabe también la traducción «inactivo» para el adjetivo *ápoion*, como propone TODD, «Monism and inmanence», en LONG, *Problems*, págs. 140-141. La misma distinción atribuida a los estoicos aparece en un buen número de autores: SEXTO EMP., *Contra los profesores* IX 11-12 *(SVF* II 301), FIL. DE AL., *De opif.* 8 (*SVF* II 302), SÉN., *Epíst.* 65, 2 *(SVF* II 303). En su mayoría critican la implicación inseparable del Dios en la materia y su carácter corpóreo, cf. ORÍG., *De princ.* II 1, pág. 78 DEL. *(SVF* II 304), ALEJ. DE AFROD., *Com. a la «Metafísica»* 178 HAYD. *(SVF* II 306), *Sobre las mezclas* 224 BRUNS *(SVF* II 310), PROCLO, *Com. al «Timeo»* I pág. 266 y III pág. 196 DIEHL *(SVF* II 307), CALC., *Com. al «Timeo»* 289, SIRIANO, *Com. a la «Física»*, pág. 8 KROLL *(SVF* II 308), PLUT., *Sobre las nociones comunes* 48, 1085B-C *(SVF* II 313), SIMPL., *Com. a la «Física»*

que el productivo es la razón que hay en ella, el Dios[517], pues éste, que es eterno, produce cada cosa por medio de la materia toda. Zenón establece esta doctrina en *Sobre la sustancia*, Cleantes en *Sobre los indivisibles* y Crisipo en el primer libro de sus *Físicos* hacia el final[518], Arquedemo en su tratado *Sobre los elementos* y Posidonio en el libro segundo de su *Tratado físico*[519]. Y dicen que hay diferencia entre principios *(archaí)* y elementos *(stoicheîa);* los primeros son inengendrados e imperecederos, los elementos, sin embargo, perecen en la conflagración; y además, que los principios son cuerpos[520] sin forma, mientras que los otros *(sc.* los elementos) están dotados de forma.

260 DIÓGENES LAERCIO, VII 150

Afirman que la materia primera es sustancia de todos los seres, como dicen Crisipo en el libro primero de sus *Físicos*

I pág. 25 DIELS *(SVF* II 312). De especial interés es la refutacion de PLOTINO, *En.* VI 1, 26-27 *(SVF* III 314 y 315).

517 Esta formulación aparece en *Suda*, *s.v.* «*arché*», A 4902.

518 A partir de esta indicación, HAHM, *Origins,* págs. 29-30, concluye que el tratamiento de los principios en el libro de Crisipo era posterior a la relacion de la cosmogonía.

519 El texto aparece recogido para los diferentes autores citados como *SVF* I 85 (Zenón); *SVF* I 493 (Cleantes); fr. 12, *SVF* III, pág. 263 (Arquedemo) y fr 5 E.-K. (Posidonio).

520 La tradición manuscrita se divide en la lección: *sṓmata* o *asṓmata*. La cuestión es de gran importancia para la física estoica y divide a los editores y, con ellos, a los estudiosos. El testimonio que aporta a este pasaje la entrada de la *Suda,* citada supra en nota 517, inclinó ya a Lipsio a preferir la segunda lección, corregida en *asomátous*, corrección que adopta Long y defiende TODD, «Monism and inmanence», en RIST, *Problems,* págs. 139-143; sin embargo, la lectura más apropiada parece ser la de *sōmata,* que adoptan Goulet, y Markovich, y defienden L.-S., v. I, págs. 273-274.

y Zenón[521]. Materia *(hýlē)* es aquello de lo que surge cualquier cosa que sea. Se dicen de dos maneras sustancia *(ousía)* y materia: la de todas las cosas y la de las cosas particulares. Pues bien, la del Universo no se hace mayor ni menor; la de las cosas particulares, sí ⟨se hace mayor o menor⟩[522].

261 DIÓGENES LAERCIO, VII 135-137

Una misma cosa es el Dios, el Intelecto, el Destino y Zeus. También se le atribuyen otros nombres. En un princi- 136
pio, cuando está en sí mismo, vuelve toda la sustancia en agua por intermedio del aire y, del mismo modo que la simiente está contenida en el esperma, así también éste (*sc.* el Dios), que es razón seminal del mundo, se conserva en tal calidad en el elemento líquido y dispone para sí mismo la materia maleable, con el fin de que nazcan los seres que siguen. Después da a luz, en primer lugar, a los cuatro elementos, fuego, agua, aire y tierra. Habla sobre ellos Zenón en *Sobre el universo*, Crisipo en el primero de sus *Físicos* y Arquedemo en *Sobre los elementos*[523]. Un elemento es aquello primero de lo que vienen los seres y aquello último en lo que se descomponen[524]. Precisamente, los cuatro elementos 137
son en conjunto la sustancia sin cualidades, es decir, la materia, pero el fuego es el *(sc.* elemento) caliente, el agua, el húmedo, el aire, el frío, y la tierra, el seco[525]. Pero pese a

[521] *SVF* I 174.

[522] El suplemento es de Estéfano. Sobre estas distinciones acerca del sentido en que se dicen los principios, cf. fr. 389 (sobre la materia) e Introducción, págs. 68 ss.

[523] Zenón, *SVF* I 102; Arquedemo, fr. 12 *(SVF* III, pág. 263).

[524] Para este sentido del término 'elemento', cf. ARISTÓT., *Metaf.* I 2, 983b-11.

[525] Sobre el origen de esta teoría de las cualidades elementales, cf. HAHM, *Origins,* págs. 99-101. El flujo de la materia en los elementos es una constante de la doxografía estoica, cf. TEOD., *Cura de las afecciones*

todo, hay además en el aire la misma parte (*sc.* de fuego)[526]. Así pues, en la parte más elevada está el fuego, que se llama también 'éter', donde nace en primer lugar la esfera de las estrellas fijas, sigue la de las errantes, después de la cual está el aire, luego el agua y como poso de todos (*sc.* los elementos), la tierra, que está en el centro de todas (*sc.* las esferas)[527].

262 DIÓGENES LAERCIO, VII 142

El universo nace cuando la sustancia partiendo del fuego cambia en humedad por el intermedio del aire, después la parte densa se contrae y produce la tierra, mientras que la ligera se enrarece[528] y, cuando se hace más sutil, produce el fuego. Después, por la mezcla de estos elementos nacen las plantas, los animales y los demás géneros. Sobre el nacimiento y la destrucción del universo habla Zenón en *Sobre el Universo*, Crisipo en el primero de sus *Físicos*, Posidonio en el primer libro de *Sobre el mundo*, Cleantes y Antípatro en el libro décimo de *Sobre el mundo*. Panecio, sin embargo, declaró que el mundo es perecedero[529].

---

de los griegos IV 13 (*SVF* II 312), SEXTO EMP., *Contra los profesores* X 312-313 (*SVF* II 309).

[526] A partir de los pasajes de CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 26 y SÉN., *Cuestiones Naturales* II 10, 2-4. Goulet, que aporta estos paralelos, sugiere además en nota la corrección de en *tōi aéri*, «en el aire», en *en hetérōi* «en el otro», que introduciría una suerte de principio de participación entre los elementos, que no están herméticamente separados entre sí.

[527] Cf. fr. 415.

[528] O, como propone Goulet, siguiendo a Patillon, «se convierte en aire» (*exaerōthê*, que es ya corrección que aparece en un manuscrito), con lo que se completa la secuencia de los elementos.

[529] ZENÓN, *SVF* I 102; Antípatro, 45 (*SVF* III, pág. 250); POSIDONIO, fr. 13 E.-K.; PANECIO, fr. 66 VAN STRAATEN.

263 Diógenes Laercio, VII 55-56

La voz es un cuerpo, según los estoicos, como dice Arquedemo en *Sobre la voz*, Diógenes, Antípatro y Crisipo en el libro segundo de sus *Físicos*. Pues todo lo que tiene efecto es un cuerpo y la voz tiene efecto cuando llega a los que la oyen desde los que la emiten[530].

264 Diógenes Laercio, VII 158-159

Llaman 'simiente' *(spérma)* a lo que es capaz de engendrar cosas tales como aquello de lo que ella misma se segregó. La simiente del hombre es lo que expulsa el hombre junto con elemento líquido y se mezcla con las partes del alma según la mezcla de la razón de los progenitores[531]. Crisipo en el libro segundo de sus *Físicos* dice que es hálito *(pneûma)* en cuanto a su sustancia, como es claro por las simientes que se arrojan a la tierra, que, si son viejas, ya no germinan, evidentemente porque se ha disipado ya su fuerza.

---

530 Arquedemo, fr. 6 *(SVF* III, pág. 262), Diógenes, fr. 18 (*SVF* III, pág. 212); Antípatro, fr. 16 *(SVF* III, pág. 246). Cf. el informe más extenso de Aecio, IV 20, 2 *ap*. Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 902F-903 y Alej. de Afrod., *Com. a «Sobre la sensación»,* pág. 73 *(SVF* II). La mayoría de las fuentes suelen precisar la modalidad corpórea de la voz como aire 'golpeado' *(peplēgménon);* cf. Escolios a Arato, 1 *(SVF* II 139), Oríg., *Contra Celso* II 72 *(SVF* II 138), Aul. Gel., V 15, 6 *(SVF* II 141), Serv., *Com. a la «Eneida»* II 88 *(SVF* II 142). Cf. fr. 292 de *Sobre el alma.*

531 La definición es esencialmente la de Zenón, cf. Ario Dídimo, fr. 39, pág. 470 DG, en Euseb., *Prep. Ev.* XV 20, 1 *(SVF* I 12), que Crisipo elabora conceptual y empíricamente. Los rasgos esenciales de la composición, actividad y efecto de la simiente *(spérma)* se repiten de manera bastante uniforme en las fuentes, cf. Ps. Gal., *Def. Med.* 94 XIX 370-371 y 450 K. *(SVF* II 742), *De foet. form.* 6 IV 699 K. *(SVF* II 743), Plut., *Sobre las nociones comunes* 35, 1077B *(SVF* II 743), Oríg., *Com. a Juan* XX 2, 3, 4-7 *(SVF* II 746) y 5, 35, 1-37, 1 *(SVF* II 744), Aecio, V 11, 3, *ap*. Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 906D *(SVF* II 749).

265 Diógenes Laercio, VII 157

Ve (*sc.* el alma)[532] cuando la luz que hay entre la vista y el objeto se extiende en forma de cono[533], como dicen Crisipo en el libro segundo de los *Libros físicos* y Apolodoro[534]. La parte cónica del aire nace en la vista, y la base, en lo que se ve. Entonces, como por un bastón, por el aire en tensión se remite lo visto[535].

266 Diógenes Laercio, VII 151

Las mezclas (*krâsis)* lo son integralmente, como dice Crisipo en el libro tercero de los *Libros físicos*, y no por circunscripción ni yuxtaposición. Incluso una gota de vino arrojada al mar se expandirá durante un tiempo[536] y después se destruirá[537].

---

[532] Diógenes acaba de exponer la doctrina estoica de las ocho partes del alma, que incluyen los cinco sentidos, cf. fr. 288. Cabe también entender que el sujeto del verbo es un «nosotros» sobreentendido, como proponen Von Arnim y Goulet.

[533] Para el medio visual conformado, en forma de cono en el acto de la percepción visual, los estoicos tenían el término *synéntasis* (cf. fr. 449 y los textos aducidos en nota, especialmente, Alej. de Afrod., *Mantisa,* pág. 130 Bruns *(SVF* II 864), que incluye una idea de extensión en la que hemos de recuperar el sentido de la palabra, etimológicamente presente, 'tensión'.

[534] Apolodoro, fr. 12 *(SVF* III, págs. 260-261).

[535] Para la imagen del bastón, cf. fr. 449 y nota.

[536] O bien «durante una cierta extensión», cf. Todd, *Stoic Physics,* pág. 31 nota 47.

[537] L.-S. leen el final del fragmento como «se mezclará» *synkrathésetai*, para mantener la coherencia con otros textos más detallados sobre el mismo tema (especialmente los de Alejandro de Afrodisias, cf. fr. 400 y los textos allí aducidos), donde se distingue la *krâsis* de la mezcla conocida como *sýnchysis*, donde efectivamente los componentes quedan destruidos. Mantiene el texto como el que transmite la auténtica teoría estoica sobre la mezcla Lewis, «Diogenes Laertius and the Stoic theory of Mixture», *Bull. Inst. Class. Stud.* 35 (1984), 84-90.

INVESTIGACIONES FÍSICAS (206; LX)[538]

267 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 43, 1053E-1054B

Dice que el aire es por naturaleza oscuro y esto le sirve de prueba de que es primariamente frío, pues *(sc.* dice que) su oscuridad se opone a la claridad, y su frialdad al calor del fuego. Tras avanzar estas opiniones en el libro primero de las *Investigaciones físicas*, dice de nuevo en *Sobre las disposiciones*[539] que las disposiciones *(héxeis)* no son sino aires *(aéras)*: «Por la acción de éstos los cuerpos se mantienen cohesionados, y de que cada uno de los cuerpos cohesionados por una disposición sea de determinada cualidad, el causante es el aire, al que llaman dureza en el hierro, densidad en la piedra, brillo en la plata». Pero estas afirmaciones contienen un gran absurdo y contradicción. En efecto, si el aire permanece tal cual es por naturaleza, ¿cómo lo negro resulta blancura en lo que no es blanco, lo blando, duro en lo que no es dureza, y lo raro, densidad en lo que no es denso? Pero, si es por efecto de la mezcla en estos cuerpos por lo que cede y se asimila, ¿cómo es disposición, facultad o causa de aquellas cosas por las que resulta dominado? De hecho, una transformación tal, por la que pierde sus cualidades *(sc.* el aire), es propia de algo que sufre la acción y no la realiza, de algo que no mantiene continuidad, sino que se debilita. Sin embargo, por doquier declaran que la materia por sí misma

---

538 Al menos en dos libros. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 166-167.

539 Según von Arnim tal vez se trate de un libro de tema físico, aspecto que se recoge de manera más expresa en la traducción de H.-G., *Sobre las fuerzas de cohesión* (núm. 178; XX), que habría que distinguir del núm. 154 *Sobre la disposición* a Cleón en tres libros, de tema ético.

es inerte, y subyace inmóvil a sus cualidades, y que las cualidades son hálitos *(pneúmata)* y tensiones *(tónoi)* del aire, que en cualquier parte de la materia que se implanten dan forma y figura a cada cosa[540].

268 PLUTARCO, *Sobre el principio del frío* 17, 952C-D[541]

Puesto que también Crisipo, quien cree que el aire es primariamente frío porque es también oscuro, menciona tan sólo a los que dicen que el agua está más lejos que el aire del éter, y, en su intención de objetarles algo, afirma: «De este modo también diríamos que la tierra es primariamente fría, porque es la más alejada del éter», rechazando este argumento como inválido completamente y absurdo, yo, por mi, parte, creo que afirmar eso de la tierra tampoco está fuera de lo plausible y creíble, si tomamos como principio el

---

[540] VON ARNIM considera que esta última frase contiene una cita literal de las palabras de Crisipo. Para las dificultades aquí suscitadas por Plutarco, cf. HAHM. *Origins,* pág. 48.

[541] Tras haber revisado las doctrinas sobre el frío primordial de los filósofos que lo identifican con alguno de los elementos, así los estoicos (cap. 9-12) con el aire, Empédocles (cap. 13-16) y Estratón (cap. 13-16) con el agua, Plutarco avanza la posibilidad de que sea la tierra el tal elemento, y procede tomando prestado a Crisipo su método de seguir los opuestos, pese a que Crisipo lo enpleaba para descartar la tierra como elemento primariamente frío. La mención expresa de Crisipo hace pensar que el resumen de las posiciones estoicas en los cap. 9-12 remonta en lo esencial a este filósofo, cf. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme,* págs. 131-134. Von Arnim recoge extractados bajo el número *SVF* II 330 los capítulos 9-11, 948D-949C, de este mismo tratado, donde se refuta colectivamente a los estoicos. Los capítulos 3-7 que desarrollan la idea de que el frío no es mera privación, recogen también, según von Arnim, material estoico, así como las agumentaciones del cap. 12. Para las ideas de Empédocles y Estratón, Plutarco parece haber recurrido a Posidonio. Otros pasajes del tratado donde se puede sospechar la presencia de ideas estoicas, y probablemente crisipeas, sobre el asunto aparecen recogidos como *Sobre el principio del frío* 2, 946B-C *(SVF* II 407) y 2, 945C *(SVF* II 806).

que toma precisamente Crisipo acerca del aire. Y, ¿cuál es éste? El de que es primariamente oscuro y primariamente frío.

269 PLUTARCO, *Sobre el principio del frío* 9-11, 948D-950A

Dado que el fuego es al mismo tiempo caliente y brillan- 9
te, la naturaleza contraria al fuego ha de ser fría y oscura. Pues, como lo tenebroso es contrario a lo brillante, así lo frío a lo caliente. Y, en efecto, como lo oscuro confunde la vista, así lo frío el tacto. El calor transmite la sensación del que toca, como la luz la del que ve. Por tanto, lo primariamente oscuro es también en la naturaleza primariamente frío. Pero que el aire es lo primariamente oscuro no pasó desapercibido ni siquiera a los poetas, pues llaman al aire oscuridad:

> *El aire era denso entre las naves, y la luna*
> *no brillaba desde el cielo*[542].

Y de nuevo:

> *Ceñidos de aire marchan por toda la tierra*[543].

Y de nuevo:

> *Al punto disipó el aire y expulsó la neblina,*
> *el sol brilló y a todos se mostró la batalla*[544].

Y, en efecto, llaman 'tiniebla' (*knéphas*) al aire sin luz, por estar, según parece, vacío de luz; y recibe el nombre de 'nube' (*néphos*) el aire que cae y se adensa por ser negación

[542] *Od.* IX 143 s.

[543] HES., *Trabajos y días* 255.

[544] *Il.* XVII 649 s.

de luz[545]. Además, 'fosca', 'bruma' y 'neblina', y cuanto no permite a la vista discernimiento de la luz son diferencias del aire. Y lo que tiene de invisible (*aeidḗs*) e incoloro (*áchrōstos*) ha dado el nombre Hades y Aqueronte[546]. Así pues, así como el aire es oscuro cuando falta la luz, así es frío por la pérdida de calor y nada más. Por ello es llamado 'tártaro', por la frialdad. Lo muestra Hesíodo cuando dice:

Tártaro pleno de aire[547],

y al tiritar y temblar de frío se le dice '*tartarízein*'. Ésta es la razón, pues, de esos nombres.

10 Puesto que la destrucción es el cambio de aquello que se destruye en su contrario respectivo, veamos si es correcto aquello de «Muerte del fuego, nacimiento del aire»[548]. Pues, en efecto, también muere el fuego como un ser vivo, o extinguido violentamente o porque se debilita él mismo. Pues bien, la extinción hace más evidente su transformación en aire, pues el humo es una forma del aire o, como la deliciosa exhalación que, según Píndaro,

cocea el aire con pingüe humareda[549].

Pero también, con todo, puede verse cuando disminuye la llama por falta de alimento, como en el caso de las lámpa-

---

[545] Dos explicaciones traídas de sendas etimologías: *knéphas* es palabra homérica que se intepreta como «vacío» (*kenós*) de «luz» (*phôs*); 'nube', en griego *néphos*, es, a su vez, interpretado como negación (*ne-*) de la luz (*phôs*).

[546] Nuevas etimologías para Hades, de *aeidḗs* «invisible», y Aqueronte, uno de los ríos de los infiernos, de *áchrōstos*, «incoloro». Cf. para la primera etimología, PLAT., *Crát.* 402a y *Fedón* 81cd.

[547] HES., *Teog.* 119. Cf. PLAT., *Fedón* 112a.

[548] HERÁCLITO, fr. 76 DK.

[549] PÍND., *Íst.* III/IV 85.

ras, cuando el extremo despide un aire oscuro y fosco y también el vaho cálido de los que al salir del baño caliente o de vapor se rocían con agua fría muestra suficientemente la transformación de lo cálido en aire cuando se va consumiendo, puesto que es su opuesto natural. De lo que se sigue como consecuencia que el frío es primariamente oscuro y frío.

Pero, además, si de todos los sucesos provocados por el 11
frío en los cuerpos el más impetuoso y violento es la congelación, la afección es del agua, pero la acción, del aire. Pues por sí misma el agua es fluida, no compacta e inconsistente, pero cobra tensión y se compacta por la presencia del aire con lo constriñe por la frialdad, por eso queda dicho

Si el Noto provoca al Bóreas, al punto ha de nevar[550].

En efecto, una vez que el Noto dispone la humedad como materia, la recibe el Bóreas y la congela. Y es evidente sobre todo en las nevadas, pues al despedir el aire y exhalarlo previamente, sutil y frío, se funden de ese modo.

270 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 37, 1078E

Y esto lo acepta Crisipo en el libro primero de *Investigaciones físicas* cuando dice que nada impide que una sola gota de vino se mezcle con el mar y, para que no nos admiremos de esto, dice que en la mezcla la gota se extenderá al mundo en su totalidad[551].

---

[550] Los vientos del sur y el norte respectivamente, fr. 1151 *Suppl. Hell.*, atribuido a Calímaco por Schneider (fr. 787). Pfeiffer, rechaza la atribución.

[551] Plutarco ha presentado anteriormente (*ibid.* 1078B-D), la broma con la que Arcesilao ridiculizaba la idea estoica de que dos cuerpos pueden interpenetrarse. Según Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, págs. 33-34, es a Arcesilao a quien responde Crisipo, no a Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción* I 10, 328a24-28.

271 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 45, 1084C-D

Que no se lo tomen a mal si los llevo a esto argumentando poco a poco, y recuerden a Crisipo, que en el libro primero de *Investigaciones físicas* dice así: «No es la noche un cuerpo y la tarde, el alba y la media noche no son cuerpos; ni el día es un cuerpo y no es también un cuerpo el primero de mes, el décimo, el vigésimo quinto y el trigésimo; y el mes es un cuerpo y el verano, el otoño y el año».

TESIS FÍSICAS (207; LXI) [552]

272 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1037B[553]

Pues bien, para no quede posibilidad de negar que se contradice, en las *Tesis físicas* tiene escrito lo siguiente: «Será posible también que, incluso quienes tienen conocimiento firme de algo, argumenten en favor de las posiciones contrarias, haciendo la defensa que cabe de ellas, y, a veces, sin tener certeza de una u otra, afirmar lo que hay en favor de una y otra».

273 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 29, 1047B

En las *Tesis físicas*, tras exigir que nos mantengamos callados sobre las cuestiones que precisan de experiencia e investigación en el caso de que no podamos decir nada mejor y más evidente, «para que no supongamos como Platón —dice— que el alimento líquido llega al pulmón y el sólido, al intestino, y otros errores de ese género»[554].

---

[552] Sobre el sentido de *thésis*, cf. test. 19 y nota al núm. 1 H.-G. *Tesis Lógicas;* Baguet, *De Chrysippi*, págs. 167-169.

[553] Sigue el fr. 18, de *Contra la experiencia común.*

[554] Platón, *Tim.* 70c-d y 91a, aunque para Platón no todos los líquidos pasan al pulmón, cf. *Tim.* 70d, 72e y 78a-b). Hipócrat., *Enfermed.* IV 7, y Aristót., *Part. anim.* 664b 6-19, refutaban ya esta teoría. Plut., *Charlas de sobremesa* 698A-700B, desarrolla una larga defensa de la posición platónica, cf. también Aulo Gelio, XVIII 9.

274 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 9, 1035C

De nuevo en las *Tesis físicas* dice: «No se puede alcanzar de otra manera más apropiada la razón de los bienes y los males, ni las virtudes ni la felicidad, si no es partiendo de la naturaleza común y desde el gobierno del Universo». Y de nuevo, más adelante: «Hay que vincular a esto la razón sobre los bienes y los males, pues no existe otro principio mejor ni referencia, como tampoco se puede recibir la ciencia física si no es en razón de esto, a saber, para la discriminación de los bienes y lo males»[555].

ARTE FÍSICA, DOS LIBROS? (208; LXII)[556]

275 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 43, 1053F

Pero en el *Arte física* se inclina a la otra opinión, la de que el aire no tiene por sí mismo ni peso ni ligereza[557].

276 ESTOBEO, I 24, 5[558]

De Crisipo. El orto *(anatolḗ)* es, según dice Crisipo en su *Arte Física*, el saliente de un astro sobre la tierra, el ocaso

---

[555] El texto sigue a una cita de *Sobre los dioses,* fr. 136, para confirmar que en muchos de sus escritos Crisipo ponía la física, concretamente la teología, al comienzo de la enseñanza filosófica, en contradicción con el orden que propugnaba en otros libros.

[556] Cf. también fr. 155; BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 151-153, quien recoge la idea (que toma de Tennulius) de que en este libro se trataba de la unidad, a partir de JÁMBLICO, *Com. a la «Aritmética» de Nicómaco*, pág. 11 KLEIN: «Los discípulos de Crisipo *(Chrysippeioi)* hablan de manera confusa: la mónada es uno de cantidad».

[557] Plutarco ha presentado un texto de *Sobre el movimiento,* fr. 156, donde Crisipo asignaba al aire las cualidades de ligereza y tendencia a elevarse.

[558] ARIO DÍDIMO, fr. 32, pág. 466 DG. Esta es la única vez que se cita una doctrina asignada a una obra concreta de Crisipo en los fragmentos físicos de Ario.

(*dýsis*) es ocultamiento de un astro bajo la tierra. Y dice que suceden orto y ocaso de los astros al mismo tiempo respecto de unos y otros lugares. Aparición *(epitolḗ)* de un astro es su orto junto con el del Sol, ocaso, su ocaso junto con el del Sol. Así pues, se dice «ocaso» de dos maneras: el que corresponde al orto y el que corresponde a la aparición. La aparición del Can es la salida del Can junto con el Sol, el ocaso del Can es el ocultamiento del Can junto con el Sol bajo la tierra. La misma razón se da respecto de las Pléyades[559].

SOBRE LOS ANTIGUOS FISIÓLOGOS (209; LXIII) [560]

277 *Escolios antiguos a Ilíada* XXI 484a Erbse [561]

Crisipo en *Sobre la física antigua*, tras mostrar que Ártemis es la luna ⟨y referir⟩ a ella los alumbramientos, ⟨dice⟩ que en las noches de plenilunio no sólo las mujeres están

---

[559] Crisipo distingue entre *anatolḗ* o salida de un astro y el término más técnico *epitolḗ*, que hemos traducido por 'aparición', cf. fr. 460. Para esta terminología, cf. Gémino, *Metereo.* I 3, 3. El Can es la estrella de Sirio, llamada por los romanos *canicula*, la principal en la constelación del Can Mayor, cuyo orto helíaco señalaba en la Antigüedad el comienzo del verano y, en Egipto, la crecida del Nilo, y actualmente a principios de agosto, cf. Arato, *Fen.* 322-333. Las Pléyades es un grupo de estrellas de la constelación de Tauro, conocidas también como Hespérides, las hijas de Atlas y Pléyone. Su aparición en el cielo señalaba en la Antigüedad el fin de la temporada de navegación, cf. Arato, *Fen.* 254-255 cf. J. Pòrtulas, «De Oriente a Grecia: las siete Pléyades», *Minerva* 9 (1995), 25-41.

[560] A esta obra hay que asignar también la crítica que Diógenes Laercio recoge en la biografía de Crisipo, cf. test. 1, §§ 187-188 y nota. Además, los frs. 487-488, que pueden pertenecer a las *Epístolas eróticas*.

[561] Cf. *Il.* XXI 483-484: «Por más que arquera seas y una leona te hiciera Zeus / para las mujeres y te otorgara matar a la que quieras». Se trata de los escolios de los ms. Ge (la versión más completa, que traduci-

mejor dispuestas al alumbramiento, sino que nacen ⟨todos los animales con facilidad⟩ [562].

SOBRE LAS GRACIAS (210; LXIV) [563]

278 Filodemo, *Sobre la piedad (Pap. Herc.* 1428*)* col. vii 7-12, pág. 17 Henrichs

En *Sobre las Gracias* hace las mismas asociaciones, y dice que Zeus es la Ley y las Gracias, la ofrendas propiciatorias y la compensación de los beneficios [564].

---

mos), T (que da esencialmente la misma versión que Ge pero más reusmida) y el grupo recogido bajo la sigla b, que en algunos casos da la siguiente versión (484b2 Erbse): «la llama 'leona' por su carácter destructivo, porque en las noches de plenilunio, como dice Crisipo, las mujeres están en la mejor disposición para el alumbramiento, mientras que en las noches de luna nueva, es cuando los alumbramientos son más difíciles».

[562] Los suplementos son de Nicole, que Erbse no incorpora.

[563] Del título *Peri charítōn* cabe la traducción en *Sobre los beneficios* o *favores,* pero creemos que la importancia de los argumentos a partir de la figura mitológica de las Gracias, que no dejó de llamar la atención de los antiguos (cf. fr. 279), exige la traducción que damos. En cuanto a las fuentes, además del uso expreso de la obra de Crisipo, para la que Séneca es prácticamente la única fuente de importancia, Hecatón de Rodas (cf. test.1, § 181 e Introducción, pág. 17 y nota 27) es citado cinco veces por Séneca en este tratado, probablemente de su obra *Sobre los deberes*, aunque Pohlenz, *Stoa,* t. I, pág. 497-498 nota 4, piensa en una obra de título *Sobre las Gracias*. Baguet, *De Chrysippi*, págs. 337-339.

[564] Sobre la relación de Zeus con las Gracias, cf. Cornuto, *Teol.* 9, págs. 9-10 Lang. Sobre la posibilidad de que Cornuto siguiera directamente el *Sobre los dioses* de Crisipo, cf. I. Ramelli, «Saggio integrativo» en Cornuto, *Compendio di Teologia greca*, Milán, 2004, págs. 470-471.

279 SÉNECA, *Sobre los beneficios* I 3, 2-10

Diré cuál es la fuerza y la propiedad de estos beneficios,
si me permitís omitir primero lo que no interesa al asunto:
por qué son tres las Gracias y por qué son hermanas, por
qué tienen las manos entrelazadas, por qué sonríen, son ⟨jó-
venes⟩[565], vírgenes y llevan sus vestimentas sueltas y trans-
3 parentes. Algunos quieren que sea una la que da los benefi-
cios, otra la que los recibe y una tercera la que los restituye.
Otros piensan que son tres los géneros de los beneficios: los
de los que los merecen, los de los que les son restituidos y
4 los de los que, a la vez, los aceptan y se les restituyen. Pero
de estas dos versiones considera verdad la que quieras. ¿De
qué nos sirve tal conocimiento? ¿Porqué esa danza en círcu-
lo con las manos entrelazadas? Porque la sucesión de los
beneficios va pasando de mano en mano y vuelve sin merma
al que da, y pierde totalmente su belleza si alguna vez se in-
terrumpe, pero, en cambio, se conserva bellísima entre tanto
se mantiene unida y si guarda su reciprocidad. Sin embargo,
hay una cierta dignidad de la mayor, como ocurre con los
5 que dan inicio a los beneficios[566]. Tienen el rostro sonriente,
como suele ser el de quienes dan o reciben beneficios; son
jóvenes, porque el recuerdo de los beneficios no debe enve-
jecer; son vírgenes, porque son incorruptas, íntegras y sa-
gradas para todo el mundo; en ellas nada luce bien si está
atado o constreñido, por ello llevan las túnicas sin ceñir, pe-
ro transparentes, porque los beneficios quieren ser visibles.
6 Puede haber alguien que esté a tal punto sometido a los
griegos que diga que esto es necesario, pero ninguno lo
habrá tanto que juzgue pertinente a nuestro asunto los nom-

---

[565] Adición de Gertz.

[566] La misma descripción del coro de las Gracias en CORNUTO, *Teol.* 15, pág. 19 LANG.

bres que Hesíodo[567] les puso: a la mayor la llamó Áglaye, a la del medio Eufrosine y a la tercera Talía. La interpretación de estos nombres se tuerce según el parecer de cada uno, y su esfuerzo por remitirla a alguna explicación racional, cuando Hesíodo puso a sus muchachas el nombre que quiso. Así, Homero se lo cambió a una, la llamó Pasitea y la dio en 7
matrimonio[568], para que sepas que no son vírgenes vestales. ¡Encontraré a otro poeta que las represente ceñidas con vestidos gruesos o ropas frigias[569]! Por tanto también Mercurio es puesto en compañía de ellas, no porque a los beneficios les convenga la razón o algún discurso, sino porque así le pareció a un pintor[570].

Igualmente Crisipo, dueño de una sutil agudeza y un 8
gusto por penetrar al fondo de la verdad, que habla en función de obtener resultados concretos y no se sirve de más palabras que las que necesita el intelecto, Crisipo, pues, llena todo un libro suyo de esas necedades, de modo que muy poca cosa dice sobre la forma de dar, recibir y restituir los beneficios, y no añade tales fábulas a estos temas, sino que, al contrario, añade estos temas a las fábulas. Según éstas, tal 9
y como lo transcribe Hecatón, Crisipo afirma que tres son las Gracias, y que son hijas de Júpiter y Eurínome, más jóvenes que las Horas, aunque de rostro una pizca más bellas, y, por ello, fueron asignadas al séquito de Venus. El nombre

---

567 *Teog.* 907 ss.

568 En efecto, en *Il.* XIV 269, Hera se la promete al Sueño por esposa. El detalle aparece también en CORNUTO, *Teol.* 15, pág. 20 LANG, pero en él se hace referencia a *Il.* XVIII 382-383, donde Hefesto tiene a Caris por esposa.

569 El adjetivo *phryxianus* remite al mito del vellocino de oro, cf. APOL. ROD., *Argon.* IV 424 ss.

570 Sobre esta asociación de Mercurio (Hermes) a las Gracias, en calidad de alegoría de la razón y el lenguaje, cf. CORNUTO, *Teolog.* 16, pág. 20 LANG.

de la madre parece ser de interés: se llama Eurínome por el hecho de ser propio de un vasto patrimonio el repartir los beneficios[571], como si se le diera el nombre a la madre después que a las hijas, o dieran los poetas nombres verdaderos. Del modo que el criado que anuncia se vale de la audacia para suplir su memoria, y a aquel cuyo nombre no puede recordar se lo impone, así los poetas no entienden que venga al caso decir la verdad, sino que llaman a quien sea con el nombre que embellezca el verso, bien sea llevados por la necesidad, bien seducidos por el bello efecto. Y nadie les imputará que hayan quitado algo del censo, porque el poeta siguiente les hará llevar un nombre suyo. Y para que veas que es así, he aquí a Talía, de la que especialmente nos ocupamos, y que en Hesíodo se cuenta entre las Gracias, y en Homero, entre las Musas[572].

280 Séneca, *Sobre los beneficios* I 4, 1

Defiéndeme si alguien me reprocha el que haya puesto a Crisipo en su sitio, por Hércules, noble varón aunque griego, cuya fina agudeza se embota en exceso y tal vez se re-

[571] Crisipo acepta la genealogía de Hes., *Teog.* 907-11, donde el nacimiento de las Gracias sigue, en efecto, al de las Moiras, que Zeus engendra de Temis, *Teog.* 904-906. En el séquito de Afrodita figuran las Gracias ya desde el *Himno homérico a Apolo* I 194-196. Respecto del nombre de su madre, Séneca se refiere a la etimología del nombre, que viene de *eurýs,* «largo», «abundante», y *némō,* «asignar», «distribuir». Preferimos leer *patrimonii* en vez de *matrimonii,* lectura seguida por Préchac, puesto que se aviene mejor con la explicación etimológica buscada. La interpretación del nombre aparece en Cornuto, *Teol.* 15, pág. 19, Lang.

[572] Crisipo se refiere a Hesíodo, *Teog.* 909, donde Talía (con la grafía *Thalíē)* figura entre las Gracias. No es clara la referencia a Homero, pues Talía (con la grafía *Thaleíē),* sólo aparece en *Il.* XVIII 39, en el catálogo de las Nereidas. Es Hesíodo quien, en *Teogonía* 77 (con la grafía *Thaleíē),* la cuenta entre las Musas.

pliega sobre sí misma. Sin embargo, cuando parece entrar en acción, pincha, pero no perfora.

281 SÉNECA, *Sobre los beneficios* I 4, 4-6

Así, Crisipo nos exhorta a que hagamos este dignísimo esfuerzo de vencer los beneficios con beneficios y dice que, ya que las Gracias son hijas de Júpiter, hay que precaverse de cometer algún sacrilegio mostrándonos poco agradecidos, y así ofender a tan bellas muchachas. Pero enséñame tú 5
alguna de las cosas que me puedan hacer más el bien y ser más agradecido a aquellos que lo merecen de verdad, que haga que compitan las almas de los que obligan y son obligados por los favores, de modo que los que se adelantaron a hacerlo se olviden de ellos y sea obstinada la memoria de los que están en deuda, y dejemos aquellas tonterías a los poetas, a los que corresponde deleitar los oídos y urdir dulces fábulas. «¡Pero su intención es sanar las almas, mante- 6
ner la confianza entre los seres humanos y dejar en las almas grabada la memoria de los deberes!» Pues que hablen en serio y defiendan su causa con vigorosa elocuencia, a no ser que pienses que con un discurso ligero y lleno de fábulas y con argumentos de vieja se puede evitar una cuestión tan perniciosa como hacer borrón y cuenta nueva con los favores.

282 SÉNECA, *Sobre los beneficios* II 17, 3

Quiero valerme de una metáfora que nuestro Crisipo hace con el juego de la pelota[573]: si cae no hay duda de que es culpa del que la lanza o del que la recibe. Por tanto, mantiene su propia trayectoria, que es la que se observa cuando

[573] Para Von Arnim, esta comparación proviene también con bastante probabilildad de *Sobre las Gracias* de Crisipo.

hábilmente pasa de una mano a la otra, es decir, cuando es lanzada y cuando es recibida. Sin embargo, es necesario que el buen jugador lance la pelota de modo diverso, bien que su compañero sea alto o bajo. El mismo razonamiento vale para los beneficios: si éstos no se adaptan a las personas que los causan y que los reciben, tampoco podrán salir del uno ni llegar al otro, como se debe. Si nuestro compañero es hábil y experto, seremos más osados al lanzar la pelota, de modo que, cuando éste la reciba, la devolverá con mano ágil y pronta. Pero si nuestro compañero es torpe y principiante, no lanzaremos la pelota tan enérgica ni fuertemente, sino más bien sin violencia y dirigiéndola suavemente a su propia mano. Del mismo modo hay que hacer con los beneficios: enseñemos a algunos y mostrémonos contentos con sus intentos, con sus iniciativas, con su buena voluntad. Pues a menudo hacemos de los demás unos ingratos y ayudamos a que así sean, como si mayor fuera nuestro beneficio cuando no podemos obtener ninguna gratitud por él: igual ocurre con el jugador malintencionado que pretende dejar en ridículo a su compañero, aun con daño para el propio juego que no puede extenderse si no hay acuerdo entre ambos.

283 SÉNECA, *Sobre los beneficios* II 25, 3

Aquel que guarda gratitud debe pensar en retribuir en el mismo momento de recibir. Crisipo dice que debe hacer como el corredor que se presenta a una competición de carreras[574], y se coloca en la línea de salida esperando que se dé la señal para salir. Ciertamente necesita desarrollar una gran velocidad y hacer un gran esfuerzo si quiere alcanzar a los que van delante.

[574] También la tradición atribuye a Pitágoras la metáfora de la vida de los filósofos como una competencia de carreras; cf. DIÓG. LAERC., VIII 8. Para otro caso de la imagen de las carreras por parte de Crisipo, cf. fr. 181.

SOBRE EL ALMA (212; LXVI)[575]

284 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 1, 1-2; pág. 292, 3-11 DE LACY

Era necesario que consideráramos también por sí misma la teoría de las pasiones del alma, pero nos los han hecho más necesario Crisipo y sus discípulos, al hacer uso de ella para la demostración del lugar que encierra la parte directo-

[575] En dos libros al menos. Cf. BAGUET, *De Chrysippo,* págs. 181-204, BRÉHIER, *Chrysippe,* págs. 45-47, FILLION-LAHILLE, *Le De ira de Seneque,* págs. 50-70, STEINMETZ, «Chrysipp», pág. 590. La discusión más detallada de la reelaboraoión galénica del material crisipeo se debe a TIELEMAN, *Galen & Chrysippus,* quien incluye una bibliografía muy completa. Sólo disponemos de citas expresas de la segunda parte del libro I, dedicada a demostrar que la parte directora del alma se encuentra en el corazón. La primera parte estaba dedicada a la sustancia del alma; cf. fr. 288 y los frs. 450 y 451, que Von Arnim asignaba a este libro junto con GAL., *Sobre la formación del feto* 6, IV pág. 699 *(SVF* II 743, en *SVF* III, pág. 205), donde a propósito de una doxografía estoica sobre la composición del semen, Galeno remite a un libro que revisa «lo que dice Crisipo en sus escritos sobre el alma». Cf., además, el fr. 452, sobre la alegoría del nacimiento de Atenea, que conocemos con detalle por el fr. 316. Del libro II sólo se ha transmitido el fr. 317, por el que sabemos que en él se trataban cuestiones relacionadas con los problemas del conocimiento, pero el texto precisa corrección. Los cuatro primeros fragmentos (frs. 284-287) presentan un cuadro bastante aproximado de los intereses de Galeno en la obra de Crisipo: refutación de los argumentos fundamentales (el de la localización de las pasiones y el de la procedencia de la voz) y crítica del método de investigación por el uso indiscriminado de premisas de desigual procedencia y valor. El orden de los restantes fragmentos en *SVF,* que hemos respetado en la traducción, obedece a la reconstrucción ofrecida en *SVF* II 911, págs. 258-263. BAGUET, *ibidem,* págs. 185 ss., se atenía al orden del texto de Galeno. El orden adecuado será el que mejor permita reconocer la argumentación original y sus conceptos demostrativos básicos. La detallada investigación de TIELEMAN, *Ibidem,* esp. págs. 233-236, pone de manifiesto que

2 ra del alma. Tras mostrar, conforme a lo que ellos piensan, que todas las afecciones se suscitan en la zona del corazón, como, por otro lado, es verdad sólo respecto de la parte irascible, después añaden la premisa de que, donde se den las afecciones del alma, allí también está la parte racional, y concluyen así que la parte racional está en el corazón.

285 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 5, 35; pág. 134, 23-26 DE LACY

Y esto pretenden Zenón y Crisipo junto con su coro en pleno, que el movimiento suscitado en una parte por lo que le sobreviene de fuera se transmita al principio del alma para que el animal perciba[576].

286 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 2, 4-8, pág. 104, 6-26 DE LACY

Digo que hay ya sobre el tema *(sc.* sobre la demostración científica) escritos excelentes de los antiguos filósofos (Teofrasto y Aristóteles en los libros de sus *Segundos Analíticos*[577]), y por ello espero no tener que extenderme en mi

---

el proceder de Crisipo sigue un orden cognitivo que apunta a la articulación *(diárthrōsis)* progresivamente más rigurosa de un saber ya disponible en el hombre: parte de las doctrinas ya asumidas y de las evidencias de las creencias comunes (frs. 288-291), prosigue con las que surten el lenguaje y el uso común (frs. 292-293, 295-297, 308-309), el testimonio de los poetas (310-316) y los argumentos científicos (frs. 299-300) para construir pruebas cada vez más rigurosas (frs. 306-307), hasta llegar a una demostración adecuada a la cuestión, que procura conocimiento firme (fr. 294).

576 Sobre la actividad de los sentidos en relación con la parte directora del alma, cf. fr. 450.

577 Galeno escribió un comentario a los *Analíticos* de Aristóteles de ocho y once libros respectivamente, que no se ha conservado, cf. GAL., *De libr. prop.* 11, XIX págs. 41-42 K., cf. V. BOUDON, «Galien de Pergame», G 3, *DPhA* III, pág. 464. Teofrasto escribió igualmente unos *Analíticos*

contestación a aquéllos sobre los tres principios del ser vivo.
No osan tomar premisas vulgares o retóricas para las de- 5
mostraciones científicas, algo de lo que rebosan los libros de
Crisipo, que convocan a veces a particulares como testimo-
nio de las premisas que proponen, a veces a poetas o la eti-
mología más rebuscada, o cosas de este género que no con-
cluyen nada, pero nos hacen gastar y agotar en vano nuestro
tiempo en mostrar, si no otra cosa, que no son científicas las
premisas de su argumentación y, después, en bajar a la arena
y pelear con ellos para mostrarles que tanto los particulares
como los poetas testimonian en nuestro favor no menos que
en el suyo, y a veces incluso más[578]. Así, respecto de la eti- 6
mología, cuando tengamos más tiempo les demostraremos
que su testimonio no va más en su favor que en el nuestro.
Pero que la etimología es testimonio poco fiable, pues con 7
frecuencia da el mismo testimonio a favor de quienes dicen
lo contrario de la verdad y no pocas veces, más bien, a favor
de los que mienten que de los veraces, ya lo expuse en otra
obra titulada *Sobre la corrección de los nombres*, donde
demostré que Crisipo argumentaba de manera viciada sobre
el pronombre 'yo'[579]. Así que, ¿para qué se precisa desarro- 8
llar aquí los mismos temas? Pues a Crisipo ciertamente le
place disertar, no ya dos, no tres, sino hasta cuatro y, a ve-
ces, cinco veces sobre los mismos asuntos en obras diferen-

Primeros y *Segundos*, cf. O. Regenbogen, «Theophrastos von Eresos», *RE, Supp* VII (1950), 1380-1381.

[578] Sobre la metodología científica supuesta aquí por Galeno para criticar a Crisipo y que ha servido para estructurar los dos primeros libros, cf. Tieleman, *Galen & Chrysippus*, págs. 8-37.

[579] No se conserva esta obra, cf. Gal., *Sobre mis libros* 5, XIX pág. 61 K. Sobre esta famosa interpretación crisipea del pronombre personal de primera persona, cf. fr. 288 y 448.

tes. Mas que se guarde de ello quienquiera que busque ahorrar tiempo.

287 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 21-26; págs. 204, 23-206, 12 DE LACY

Dejando, pues, a un lado los pasajes ya citados, me volveré a lo que sigue, donde Crisipo comienza a exponer los testimonios de los poetas, insertando entre ellos algunos argumentos suyos, muchas veces como interpretación de lo que el pasaje significa, otras en calidad de resumen y como título general. Pues bien, empezando por un pasaje de Empédocles[580], da la interpretación y, en el curso de la explicación, emprende algunos argumentos de notable interés, entre los cuales está también el argumento de la voz que se ha
22 mencionado en el segundo libro de este tratado, libro en el que me pareció mejor exponer los argumentos que tenían cierta plausibilidad y no eran del todo repudiables, ni invocaban como testigos a mujeres, particulares, etimologías, movimientos de manos, gestos con la cabeza de asentimiento o rechazo, o poetas. Decidí atenerme sólo a aquéllos, sin aña-
23 dirles éstos que acabo ahora de escribir. Pero como a mis amigos les pareció mejor no dejar pasar del todo ni siquiera aquellos pasajes donde Crisipo definitivamente charlatanea, sino dejar señalado su absurdo y mostrar que, además de no avanzar nada, contravienen las doctrinas de los estoicos, por
25 esta razón añadí todo este material en este libro[581]. Pues bien,

[580] Las citas de Empédocles abundaban al parecer en esta parte de la obra, pero no se ha conseguido localizar a la que se refiere en este caso Galeno.

[581] Galeno se refiere al «cambio de planes» del que había dado ya cuenta en III 1, 1-8. Al finalizar los dos primeros libros, en los que Galeno se había limitado a refutar las argumentaciones serias de Crisipo, un «sofista» le señaló que su refutación no era completa (aquí, sin embargo, atri-

acerca de la voz nada más necesito decir en este libro, pues ya hemos revisado toda la cuestión con detalle en el libro anterior, mas de cuantas cosas hay dichas a continuación de la discusión sobre la voz en el libro de Crisipo, voy ya a hacer mención[582]. Se trata de los movimientos de las manos 26
cuando nos tocamos el pecho al señalarnos a nosotros mismos y, además, lo que se refiere a la palabra 'yo', lo cual lo ha tratado ya en las ⟨*Definiciones*⟩ *etimológicas*[583], cuando dice que esta palabra tiene un elemento deíctico, como queda manifiesto cuando en su primera sílaba se baja hacia el pecho la mandíbula inferior y el labio. Ya he hablado de esto en el libro segundo de este tratado y en los libros *Sobre la corrección de los nombres*.

288 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 1, 9-17; pág. 170, 9-30 DE LACY[584]

Digo que Crisipo en el libro primero de su tratado *Sobre* 9
el alma, cuando comienza a referirse de entre sus partes a la

buye el estímulo a los amigos), por lo que Galeno emprende una más detallada exploración de los argumentos de Crisipo en los libros III al V que nos suministran el grueso de la información sobre *Sobre el alma* y *Sobre las pasiones*.

[582] Sobre estos argumentos acerca de la voz, cf. fr. 294.

[583] Núm. 137 H.-G.

[584] Sobre este texto, que muestra cómo Crisipo conocía y usaba ya una versión de los *Placita* anterior a la reconstruida por Diels bajo el título de *Vetusta Placita* (s. I a. C.), cf. MANSFELD, «Chrysippus and the *Placita*», págs. 310-342 y «Doxography and Dialectic», págs. 3167-3177. Los frs. 288-289 y 291, de un lado, y fr. 290, de otro, presentan diferentes usos de prácticamente los mismos pasos del original crisipeo, el comienzo de la segunda parte del libro I, con diferente propósito argumentativo, como ha señalado TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, págs. 147-160, quien subraya que los textos correspondientes al fr. 290 obedecen al propósito de construir una contradicción en el texto de Crisipo, según el modo que conocemos bien por el escrito de Plutarco.

directora, allí donde intenta mostrar que el gobierno del alma se contiene exclusivamente en el corazón, dice de este modo.

10 «El alma es hálito connatural a nosotros, que atraviesa de manera continua el cuerpo todo en tanto se halle presente
11 en el cuerpo el hálito vital adecuado. Así pues, de entre estas partes, asignadas como están a cada parte *(sc.* del cuerpo)[585], la que alcanza a la tráquea es la voz, la que alcanza a los ojos, la vista, la que alcanza a las orejas, el oído, la que alcanza a la nariz, el olfato, la que alcanza a la lengua, el gusto, la que alcanza al conjunto de las carnes, el tacto; la que alcanza a los testículos dispone de otra razón semejante, la seminal; la parte en la que convienen todas ellas es el co-
12 razón, del que es parte la directora[586]. Así las cosas, hay acuerdo con respecto a todo lo demás, pero acerca de la parte directora hay diferencias, pues cada uno dice que se ubica en lugares distintos: unos dicen que está en el pecho, otros,
13 en la cabeza. Y disienten incluso dentro de estas mismas posiciones, sin ponerse de acuerdo sobre en qué lugar está del
14 pecho o de la cabeza. Platón, quien afirmaba precisamente que el alma es tripartita, decía que la parte racional está en la cabeza, la irascible, en el pecho y la cupitiva en la zona
15 del ombligo[587]. A tal punto parece rehuirnos su localización, por no haber ni percepción evidente, como sí la hay en los

[585] Crisipo usa dos términos para «parte», *méros* y *mórion*, refiriendo el primero a las partes del alma, y el segundo a las del cuerpo u órganos.

[586] Cf. una descripción paralela de las partes del alma en Aecio, IV 21, 1-4, págs. 410-411 DG, *ap.* Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 903A-C *(SVF* II 836) y fr. 488.

[587] Platón, *Tim.* 69d-70a, 70d-e. Platón es, al parecer, el único filósofo citado expresamente en esta relación doxográfica, por lo que constituye el referente negativo fundamental de la argumentación de Crisipo, cf. Tieleman, *Galen & Chrysippus*, págs. 140-141. La discreta mención de la doctrina contraria es fiel a las recomendaciones crisipeas en fr. 334.

demás casos, ni indicios por los que ésta pudiera concluirse. En efecto, la disputa no habría llegado a tal punto entre médicos y filósofos».

Éste es el primer pasaje que escribió Crisipo sobre la 16
parte directora en el libro primero *Sobre el alma*. Pues la
primera mitad del libro contiene la indagación sobre la sus-
tancia del alma y en la mitad que sigue, que comienza por el 17
pasaje citado, intenta mostrar que lo que dirige el alma se
encierra en el corazón[588].

289 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 1, 21-25; pág. 172, 12-24 De Lacy

¿Obró acaso Crisipo de este modo, o, todo lo contrario, 21
se olvidó de ello, como si no hubiera mencionado previa-
mente en absoluto la doctrina de Platón, y comienza a ar-
gumentar a partir del género de premisas que merece con-
fianza por la credibilidad o el número de los testimonios y
no por la naturaleza del asunto? Citaré también el pasaje 22
mismo que es, más o menos, como sigue: «Sobre lo cual in-
dagaremos a continuación, tomando igualmente como punto
de partida la tendencia común y los argumentos que surgen
conforme a ella». Crisipo llama aquí «tendencia común» a 23
lo que les parece comúnmente a todos los hombres[589]. A

[588] A continuación, Galeno alaba la claridad y rigor de esta declaración de Crisipo, tanto por la referencia a Platón como por el propósito de indagación racional de las cuestiones que no son evidentes, pero esto, en realidad, sirve para destacar la incoherencia de Crisipo, quien parecía haberse olvidado de Platón en lo que sigue y no ser capaz de atenerse a las premisas adecuadas.

[589] *Phorá*, que traducimos por «tendencia» siguiendo a De Lacy, se refiere a una forma elemental de la creencia: la inclinación a pensar de una determinada forma a la que, en cierto modo, «nos vemos llevados» *(phéresthai)*, cf. las observaciones de Tieleman, *Galen & Chrysippus*, págs. 160-168. El término *phorá* junto con *sunaísthesis* («sensación») y *ém-*

continuación añade lo siguiente: «Sobre estas cuestiones pa-
rece suficientemente claro que son llevados a creer desde un
24 principio que nuestra parte directora está en el corazón». Y
seguidamente, cuando emprende ya los argumentos mismos,
25 escribe literalmente de este modo: «De modo común, creo,
la mayoría tiende a esta idea, como si pudieran sentir inter-
namente que es en el pecho donde tienen su lugar las pasio-
nes del pensamiento, sobre todo en el lugar que tiene asig-
nado el corazón; así es sobre todo en las penas, los temores
y la ira, sobre todo, la cólera: ⟨pues es como si⟩[590] subiera
exhalada y empujada desde el corazón hacia fuera contra al-
guien y, al henchir el rostro y las manos, produjera impre-
siones en nosotros»[591].

---

phasis («impresión»), construyen una suerte de serie cognitiva elemental y poco precisa, que tiene su correspondiente más riguroso en *hormḗ*, *aísthēsis* (que implica al menos una especie de *katálēpsis*), pero que remiten al proceso primordial de la formación física y cognitiva del ser humano, el de la apropiación *(oikeíōsis)* de sí mismo a partir de una percepción de sí y el progresivo integrarse de esas percepciones en nociones naturales y comunes. El método de Crisipo consiste en tomarlas como punto de partida y proceder a depurar la verdad de esas nociones y articularlas con el rigor del conocimiento. Sobre el término *émphasis,* cf. Tielemann, *Galen & Chrysippus*, págs. 175- 176.

590 El añadido es de Müller, a partir de las citas que más adelante hace Galeno de este mismo pasaje de Crisipo.

591 Hemos trasladado al español la distinción entre *thymós* y *orgḗ* como 'cólera' e 'ira'. Para los estoicos la diferencia se funda en que *thymós* es una especie de *orgḗ*: «Cólera es el comienzo de la ira», siendo la ira «el deseo de vengarse del que parece haber cometido injusticia». Estobeo, II 7, 10c *(SVF* III 393). En la idea de la cólera *(thymós)* Crisipo parece hacer valer el sentido físico de cólera como exhalación que tiene profundas raíces en el pensamiento y la poesía griegas, cf. Platón, *Crát.* 419b y Nem., *Sobre la naturaleza del banquete* 19 *(SVF* III 416). Tielemann, *Galen & Chrysippus*, págs. 236-244.

290 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 7, 4-12; págs. 152, 17-154, 14 DE LACY

Pero no es el menor de mis hallazgos el de que Crisipo ha incurrido en no pocas otras contradicciones en este mismo libro sobre la parte directora del alma. Pues al comienzo, 5
tras declarar que hay acuerdo respecto de en qué miembros del animal se ubican las demás partes del alma y que indaga sólo sobre la parte directora, por no haber de ella percepción evidente alguna ni indicio manifiesto, poco después diserta como si ésta parte fuera evidente. Sus palabras son como si- 6
guen. «A tal punto parece rehuirnos la localización por no haber ni percepción evidente, como sí la hay en los demás casos, ni indicios por los que ésta pudiera concluirse. En efecto, la disputa no habría llegado a tal punto entre médicos y filósofos». Tras declarar esto, dice Crisipo a continua- 7
ción que todos los hombres perciben las afecciones del pensamiento en el pecho y el corazón. Esta declaración es como 8
sigue: «De modo común, creo, la mayoría es llevada a esta idea, como si pudieran sentir internamente que es en el pecho donde tienen lugar las pasiones del pensamiento, sobre todo en el lugar que tiene asignado el corazón; así es sobre todo en las penas, los temores y la ira, y más todavía, la cólera». En esta declaración, por lo menos, añadió el «como 9
si», por no atreverse a decir directamente que lo hombres perciben que las afecciones del pensamiento suceden en el pecho. Pues dice, en efecto, «como si pudieran sentir». Pero en el pasaje siguiente elimina el «como si» y escribe de este modo: «Pues la alteración que se da en el pensamiento en 10
cada uno de estos casos está perceptiblemente en el pecho». Y a continuación: «Y puesto que la ira se da ahí, es razona- 11
ble que también los demás deseos se den ahí». Y de nuevo en lo que sigue del tratado: «Las pasiones de los que se encolerizan —dice— es patente que se dan en el pecho, igual

que las de los enamorados». Y en lo que queda no deja ya de hablar sobre las pasiones como si fuera evidente que se
12 dan en el pecho, especialmente en la zona del corazón. Así que me admira que este hombre no haya borrado lo que al principio él mismo escribió, cuando afirma que no hay evidencia sensible de dónde está la parte principal del alma ni tampoco signo alguno, porque, en tal caso, no habrían disputado tanto médicos y filósofos.

291 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 2, 1-5; págs. 174, 25-176, 16 DE LACY

Sin embargo, la cuestión que se te planteaba no era si es la parte irascible del alma la que está asentada en el corazón, sino si lo está la racional, que era lo que había que demostrar, sin empeñarse en la irascible, ni llenar el libro de citas de poetas que escribes una detrás de otra, de este modo:

2 *Más dulce que la miel que destila*
y asciende como el humo en el pecho de los hombres[592].

Y de nuevo:

La cólera lo alzó por encima de sus mientes[593].

O de nuevo:

La cólera dentro se exalta y profetiza[594],

3 y mil otros versos de este género a lo largo de todo el escrito, que pretenden probar que la parte irascible está en el co-

[592] *Il.* XVIII 109-110.
[593] *Trag. adesp.*, fr. 175 SNELL-KANN.
[594] *Trag. adesp.*, fr. 176 SNELL-KANN.

razón, cuando no es esto lo que hay que mostrar, sino que es
la racional o, ¡por Zeus!, si es que era incapaz de demostrar-
lo directamente, intentar al menos mostrar que en la misma
parte del cuerpo están la racional y la irascible. Pero él no 4
intentó hacer tal cosa en parte alguna de su libro, aunque la
da por sentado y se sirve de tal suposición a lo largo de él.
Así, por ejemplo, inmediatamente a continuación escribe 5
así: «Y puesto que la ira se da ahí, es razonable que también
los demás deseos se den ahí y, ¡por Zeus!, el resto de las pa-
siones y los razonamientos y cuanto les sea semejante».

292 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 1-5; págs. 200, 28-202, 3 De Lacy

Por tanto, dejemos a un lado estos asuntos y veamos a continuación todos los argumentos que plantea, remontándonos de nuevo al inicio de toda la cuestión, para que nada se nos pase. Citaré todo el pasaje, aunque es, ciertamente, bastante extenso:

«Pues bien, dado que la ira se da ahí, es razonable que 2
también los demás deseos se den ahí y, ¡por Zeus!, el resto
de las pasiones y los razonamientos y cuanto les sea seme-
jante. Seducida por el decir común, la gente aplica muchas 3
de las siguientes expresiones conforme a la verdad, atenién-
dose a la mencionada tendencia. En primer lugar, por tomar 4
de aquí principio, todos dicen conforme a esa idea que la
ira de una persona 'sube' y estiman que una persona se 'tra-
ga' la cólera, y cuando decimos que se 'tragan' determina-
das laceraciones o que no los 'tragan' estamos hablando con-
forme a una tendencia semejante. De tal modo también se
dice que ninguna de estas cosas les 'baja', y que 'se tragó lo
dicho y se fue', que fue lo que Zenón respondió a los que le
echaban en cara que llevaba en su boca todo lo que se inves-

tigaba: «pero no todo se traga»[595]. Mas ni lo de tragar estaría dicho con cierta propiedad, como tampoco que desciende lo que se dice, si nuestra parte directora no estuviera en la zona del pecho, a donde todo eso es llevado. Porque, si está en la cabeza, será ridículo e impropio decir que desciende, siendo asi, creo, que sería más propio decir que ascienden, y no que descienden del modo antedicho. ⟨Pues⟩ si la percepción auditiva desciende a la mente, se llamará con propiedad 'bajada', en el caso de que aquélla esté en la zona del pecho, pero en modo bastante impropio si está en la cabeza».

293 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 8-17; pág. 202, 8-17 DE LACY

8 A continuación Crisipo trae a colación otra charlatanería semejante: «Las mujeres dejan ver mejor algo de esto. Si lo

[595] *SVF* I 282. Crisipo aplica de manera rigurosa el sentido local de los preverbios *ana-* «arriba» y *kata-* «abajo» que entra en composición de los verbos *anabaínō* 'subir', *katabaínō* 'bajar', *katapínō*, «tragar». Con los dos últimos verbos Crisipo parece reconocer en ellos un uso por el que se significa que lo dicho es comprendido por la persona, mientras que Galeno sólo reconoce el sentido de afectar a la persona moralmente, que también conocía Crisipo. El fragmento siguiente pone en claro de donde surge la incomprensión de Galeno. Para Crisipo ambas dimensiones, intelectual y moral están implicadas inextricablemente en la doctrina de las pasiones del mismo modo que las «partes» del alma en su psicología. De especial interés es el uso dialéctico que aparece en la anécdota de Zenón y que se debe poner en relación con la habilidad de Crisipo para defender teorías que en realidad, por hablar en su idioma, no «traga», cf. fr. 272 de *Tesis físicas*. Un uso de *katapínō* cercano al que hace Crisipo puede leerse en ARISTÓF., *Acarn.*, 484, con el sentido de embeberse de algo (en este caso del arte de Eurípides) y el verbo describe la acción de Zeus de tragarse a Metis en la interpretación que hace Crisipo de Hesíodo, así como el modo en que las artes se instalan y almacenan en el alma *(enapotíthesthai)*, cf. fr. 316 y ANTÍDOTO, fr. 2 K.-A.

que se dice no les baja, se llevan repetidamente el dedo al
lugar del corazón al tiempo que dicen que no les baja ahí lo
dicho». Este argumento es del mismo género que los ante- 9
riores, a los que añade dos pruebas sapientísimas, el que son
mujeres quienes así hablan, y no hombres como antes, y el
que muestran señalando, como en un baile, lo que en el caso
de los hombres mostraba la palabra. Pero también aquí, Cri-
sipo, es contra ti contra quien invocas a las mujeres como
testigos. Pues ni ellas hablan así ni «bailan» con las manos 10
como dices cuando afirman no entender algo de lo que se
les dice, sino que afirman que no están irritadas ni encoleri-
zadas, ni en absoluto molestas por algún insulto, amenaza o
algo de ese género. Lo cual no escapa, creo yo, ni al propio
Crisipo, pues allí mismo, un poco después, escribe así con- 11
tradiciéndose a sí mismo: «Por esta tendencia decimos que
lo que se dice no baja, sean amenazas o insultos, como para
alcanzar y afectar y de este modo poner en movimiento el
pensamiento, por esta tendencia decimos de ciertas personas
que son 'profundas', porque ninguna de esas palabras des-
ciende como para alcanzarlos»[596]. Pues bien, que es en caso 12
de amenazas o injurias cuando se dice que no baja lo dicho
al pecho lo testimonia el propio Crisipo, pero dejó caer en el 13
argumento el término 'pensamiento', cuando hubiera debido
decir «ira». Pues el razonar y pensar las palabras, así como
lo contradictorio y lo que se sigue, pertenece a la labor de la
facultad lógica, pero el no irritarse ni indignarse por las
amenazas o los insultos es propio de la parte irascible.

Ahora bien, esto lo dice Crisipo después, pero entre el 14
pasaje que acabamos de citar y el que escribí un poco antes
sobre las mujeres hay otro pasaje que ya voy a citar para que

[596] Esta idea puede estar relacionada con el dicho de Heráclito sobre de la insondabilidad del alma, cf. fr. 45 DK.

15 no parezca que dejamos nada al margen. Dice así: «En coherencia con esto, decimos que algunas personas 'devuelven' sus impresiones, y hablamos de la persona 'profunda', y son muchas las expresiones que concuerdan con lo que hemos dicho. En efecto, si se 'tragan', digamos por ejemplo, que es de día y depositan esto en la mente, si después decimos, a su vez, que no es de día, en las mismas circunstancias, no es sin cierta propiedad que se dice que 'devuel-
16 ven'». Esto de devolver yo, por mi parte, no se lo he oído decir a nadie, sino que más bien se dice 'escupir', 'escupir fuera', 'arrojar' o 'abandonar', cuando se refieren a que alguien se aparta de opiniones erradas[597].

294 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 5, 15-20; págs. 130, 22-132, 16 DE LACY[598]

15 Quiero, antes de refutarlos[599], citar el argumento de Crisipo, que es de la siguiente manera: «Es razonable que, a

[597] El verbo que traducimos por «devolver» es *aneméō*, compuesto de *ana-* y *eméō* propiamente vomitar, de origen médico, cf. HIPÓC., *Pronóst.* I 31. También el castellano «devolver» tiene ese sentido, aunque, desde luego, no el de cambiar de opinión que postulaba Crisipo.

[598] Este texto, que encierra la culminación de los esfuerzos demostrativos de Crisipo, es estudiado por TIELEMAN, *Galen & Chrysippus,* págs. 264-287, para mostrar no sólo su valor dentro de su reconstrucción del libro de Crisipo, sino para poner de relieve un aspecto importante de su metodología científica hasta ahora no muy valorado: la importancia de la argumentación persuasiva *(pithaná)*. La ubicación que da Von Arnim a este texto no es, por tanto, afortunada.

[599] Se refiere a los argumentos de Zenón y Diógenes de Babilonia sobre la relación entre la ubicación de la voz y la del discurso o razón *(lógos),* que Galeno ha citado en §§ 6-14 y que serán más abajo (§§ 22 ss.) objeto de discusión detallada. El de Zenón es (§ 8): «La voz procede por la garganta; si procediera del cerebro, no procedería por la garganta. De donde el discurso, de allí procede la voz. El discurso procede del pensamiento, de modo que el pensamiento no está en el cerebro» *(SVF* I 148). Sigue el

donde los significados que hay en él (*sc.* el discurso) van y
de donde el discurso viene, aquello sea la parte soberana del
alma. Pues no es una la fuente del discurso y otra diferente 16
la del pensamiento, ni una la fuente de la voz y otra diferen-
te la del discurso ni, en suma, una la fuente de la voz y otra
cosa diferente la parte soberana del alma». En términos 17
acordes a éstos define el pensamiento[600] y dice que es la
fuente del discurso. «Pues, en general, de donde se emite el 18
discurso, allí debe también darse el razonamiento, los pen-
samientos y la preparación de los enunciados, como dije.
Esto tiene lugar claramente en la zona del corazón, y desde 19
el corazón a través de la tráquea se emiten la voz y el dis-
curso. Es por, lo demás, plausible que lo que se dice aporte 20
su significado allí de donde también lo toma, y que las vo-
ces provengan de allí del modo antes mencionado». Pero 21
tengo ya suficiente de los argumentos de los estoicos sobre
la voz, pues si pusiera por escrito, uno detrás de otro, todos
los que han sido planteados por los demás (*sc.* estoicos), la
relación alcanzaría una longitud fuera de toda medida. Por- 22
que tampoco hubiera mencionado los argumentos avanzados
por Crisipo y Diógenes, sino que me hubiera contentado con
examinar el de Zenón únicamente, si en una ocasión no
hubiera tenido una disputa con un estoico sobre el verbo

---

de Diógenes en § 9 (*SVF* III Diog. 29). El término *phárynx*, según anota De Lacy (a 118, 7, págs. 627-628), es sinónimo de tráquea, como indica, además, el propio Galeno en II 4, 41, pág. 126, 5-6. Von Arnim edita como *SVF* II 898 el texto de II 4, 40 donde aparece un argumento que parte de la definición de la voz como *pneûma* de los pulmones que recibe la impronta del *pneúma* del corazón, que la transmite al de la traquea, algo que, según Galeno puede refutarse empíricamente. Sobre el argumento y su cercanía a las ideas de Crisipo, quien definía la voz como *pneûma*, cf. fr. 288, y Tieleman, *Chryisppus & Galen*, págs. 194-195.

[600] O bien, «En estos terminos definen de manera unánime el pensamiento». Sobre esta definición, cf. fr. 448.

'pasar' *(chōreîn)*, que Zenón tomó en su argumento de este
23 modo: «La voz pasa por la traquea». Porque el verbo 'pasar' yo estimaba que había que entenderlo como 'salir' o 'ser emitido'. Pero éste decía que no había que entenderlo en ninguno de esos dos sentidos, aunque no era capaz de dar un
24 tercero aparte de ésos. Me vi, por tanto, obligado a leerle los libros de los otros estoicos en los que la palabra está tomada o bien en el sentido de 'salir', o bien de 'es emitida', igual que ahora he mostrado que hacen Crisipo y Diógenes, después de los cuales no creo necesario citar los pasajes de los demás, sino que me vuelvo ahora al examen de éstos, tomando como principio a Zenón, que es el padre de este argumento sobre la voz y del conjunto de la secta estoica.

295 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 5, 57-61, págs. 138, 24-140-3 DE LACY

57 Igualmente, cuando Crisipo dice «y de donde se emite el discurso, sea aquello la parte soberana del alma», contestaremos su argumento y diremos que aquello por lo que es emitido el discurso es la parte soberana, no aquello desde lo
58 que es emitido. Del mismo modo, también cuando dice: «Pues, en general, de donde se emite el discurso, allí debe también darse el razonamiento», diremos nosotros que no es de donde, sino que, en aquella parte por la que es emitido el dis-
59 curso, en ella debe darse y estar el raciocinio. Es evidente, en efecto, que Crisipo ha dicho «hacia allí» *(ekeîse)*, en lugar de «allí» *(ekeî)*, que es igual que decir «en aquella parte del cuerpo», porque no hay que pensar que al decir «hacia allí» quiere decir «a aquella parte», aunque ciertamente «ha-
60 cia allí» denote hacia un lugar, y «allí», en un lugar. Hay que suponer que comete un solecismo en la expresión, mejor que pensar que habla de manera tan claramente ininteligible. Lo uno es costumbre bastante propia de él y que ocu-

rre casi en cada pasaje suyo, pero de ningún modo lo de
hablar de manera ininteligible. En efecto, en ocasiones hace 61
afirmaciones falsas, como en este argumento, pero no inin-
teligibles.

296 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 2, 9-11; pág. 104, 27-106, 6 DE LACY[601]

Así que voy a citar ya lo que escribió Crisipo sobre la 9
voz 'yo' (*egṓ*) en el primer libro de *Sobre el alma* en su ar-
gumentación sobre la parte directora, para que se vea lo in-
apropiado de las premisas para la indagación propuesta. «Y 10
de este modo también decimos 'yo', señalándonos por este
medio a nosotros mismos en donde se evidencia que está el
pensamiento[602], siendo el gesto llevado ahí de manera natu-
ral y apropiada. E incluso sin semejante gesto indicativo de
la mano decimos 'yo' inclinando la cabeza hacia nosotros
mismos, pues la voz 'yo' es ya de tal condición, y se pro-
nuncia conforme a la señal esbozada a continuación. Pues 11
pronunciamos 'yo' dejando caer en la primera sílaba el labio
inferior señalando hacia nosotros mismos. La siguiente síla-
ba se adjunta en consecuencia con el movimiento de la bar-
billa, la inclinación de cabeza hacia el pecho y un gesto in-
dicativo semejante, sin implicar en su significado idea
alguna de distancia, lo que sí ocurre en 'él' (*ekeînos*)»[603].

---

[601] Sobre este texto, en el que una exégesis etimológica implica una amplia serie de doctrinas, cf. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, págs. 196-214, quien señala la importancia del referente platónico, *Crát.* 422e-422a. Para su relación con las doctrinas del pronombre y la deixis, cf. PACHET, «La Deixis selon Zenon et Chrysippe», *Phronesis* 20 (1975), 241-246.

[602] La mayoría de los editores señalan aquí una laguna, que se ha intentado suplir con diversas correcciones al texto. Seguimos el texto propuesto por De Lacy.

[603] Von Arnim incorpora también al fragmento como una cita literal el § 21 (pág. 108, 8, 10) de la refutación que sigue, en la que Galeno cuestio-

297 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 27-28; pág. 206, 12-18 De Lacy[604]

27 Parecidos a tales argumentos son también los de la etimología del nombre del corazón *(kardía),* escritos por Crisipo en el libro primero *Sobre el alma* a continuación de los
28 que ya hemos dicho en los términos que siguen: «Acorde con todo esto también el nombre lo tiene el corazón según un cierto señorío y dominio *(kyrieía),* por el hecho de que en él está la parte soberana y dominadora del alma, como si dijéramos un poder *(kratía)*».

298 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 31; pág. 206, 24-26 De Lacy

A continuación de lo dicho, escribe Crisipo lo siguiente: «Nuestro impulso es conforme a esta parte *(sc.* la directora) y asentimos con ella y a ella remiten todos nuestros sentidos».

299 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* I 5, 6-7; pág. 76, 14-18 De Lacy[605]

¿Por qué he dicho esto? Para mostrar que el corazón está en ese momento lleno de sangre en sus dos ventrículos. ¿Y cómo es evidente esto? Porque, si realizas una punción, en seguida brota sangre, mientras que, según Crisipo, o bien debería verse cómo se vacía primero de hálito *(pneûma)* y

---

na que nuestro movimiento de asentimiento con la cabeza indique el lugar de la parte directora. De Lacy, sin embargo no lo distingue como cita.

[604] Sigue al fr. 287.

[605] Esta serie de fragmentos (299-303) recogen noticias relevantes sobre la relación de Crisipo con la ciencia médica de su tiempo y sus antecesores, cf. Tieleman, *Galen & Chrysippus,* págs. 189-194. Cf. sobre estas doctrinas, sus antecedentes y relaciones, cf. Longrigg. *Greek Rational Medicine,* págs. 174-175, 191-199 y 207-211.

después seguir la sangre, o bien que no sigue en absoluto sangre, como tampoco sale en los ventrículos del cerebro.

300 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* I 6, 3; pág. 78, 24-26 DE LACY

Erasístrato dice que este ventrículo *(sc.* el izquierdo) está lleno de hálito vital, Crisipo de hálito psíquico *(pneûma psychikón)*[606].

301 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* I 6, 12-13, pág. 80, 18-24 DE LACY

Aquí es donde yo criticaría especialmente a Crisipo, porque, si bien quiere que el hálito de la parte que rige el alma sea puro y sin mezcla, lo ubica contra toda conveniencia en el corazón. Pero a Crisipo podría aceptársele con reserva, puesto que declara que el corazón no le brinda el conocimiento de que sea el principio de los nervios, ni de ninguna otra cuestión relativa a este problema: reconoce, pues, su inexperiencia en anatomía[607].

302 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* I 7, 1, pág. 82, 11-13 DE LACY

Pero puesto que estoy ya empeñado en indagar todos los puntos de vista, me gustaría discutir brevemente con Praxá-

---

606 Fr. 203 GAROFALO. Erasístrato, discípulo de Crisipo de Cnido y contemporáneo de nuestro Crisipo, mantenía la distinción de Praxágoras entre venas y arterias, y distinguía entre el *pneúma* vital *(zōtikón),* centrado en el ventrículo izquierdo, y el psíquico, centrado en la cabeza. El sentido de «psíquico» en Crisipo no es diferenciarlo de otro tipo de *pneûma* en el ser vivo, sino de otros modos de configuración del *pneûma.* Conforme al modelo de Erasístrato, la sangre brotaría en el ventrículo izquierdo punzado debido al vacío que provocaría la salida previa del *pneûma* vital.

607 Cf., más adelante, otra alusión a la inexperiencia anatómica de Crisipo en I 10, 2-3, pág. 96, 17-18 DE LACY.

goras, sobre todo porque Crisipo hace mención de este hombre, enfrentándolo a quienes piensan que el comienzo de los nervios está en la cabeza[608].

303 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 5, 64-73; págs. 140, 24-142, 7 DE LACY [609]

64 Así pues, es evidente que esto hizo errar primero y sobre todo a Zenón, y después de él a los demás estoicos, y no en menor medida a Crisipo, por lo menos en lo que toca al pasaje citado. Pero en otro pasaje escrito no mucho después se
65 vio obligado a reconocer la verdad. Y digo que se vio obligado, porque cuando se disponía a refutar otro argumento por no ser verdadero y se percató de que la forma de refutarlos se le aplicaba a él mismo igualmente, no dudó en cambiar su propia posición junto con la de sus contrarios. Pero no debería escribir o bien eso o bien aquello, o bien no ha-
66 cerlo tan cerca uno de otro. Pues si este razonamiento posterior es verdadero, aquél no lo es, y si aquél es correcto, éste
67 es falaz. Pero nosotros, que nos hemos ejercitado en los métodos científicos, podemos identificar y distinguir los razo-

[608] Praxágoras distinguió entre las venas, en las que hay sangre, y arterias, por las que circula *pneúma* y cuyas terminaciones se van atenuando hasta constituir los *neúra,* por los que el *pneúma* se difunde por el cuerpo y dan cuenta del movimiento voluntario (fr. 58 STECKERL). Es, pues, un modelo especialmente apropiado a su idea cardiocéntrica. Conviene recordar que para Praxágoras, como para Aristóteles, el término *neúra* todavía no designa estrictamente lo que nuestra palabra 'nervios', sino que se refiere también a tendones y ligamentos, cf. fr. 201 de *Sobre las pasiones* y nota.

[609] Reacciona, además, Crisipo al descubrimiento por parte de Herófilo, discípulo de Praxágoras, del sistema nervioso vinculado al centro cerebral e independiente del vascular, cf. F. SOLMSEM, «Greek philosophy and the discovery of the nerves», *Mus. Helv.* 18 (1961), págs. 192 y 195.

namientos falsos, mientras que para los no avezados no es
poca cosa escoger entre ellos.

Citaré el pasaje mismo en el que Crisipo muestra que no 68
es conclusivo el argumento anteriormente citado. Es de este 69
modo: «Pero, como dije, más ventajoso les resulta en todas
las cuestiones si se les concede que, conforme avanzan (*sc.*
los nervios), el principio viene de la cabeza a las partes
mencionadas. Investiguemos. Por ejemplo, así como po- 70
drían decir que la voz viene del pecho a través de la tráquea,
aun teniendo un cierto inicio que viene de la cabeza, de ma-
nera semejante puede decirse que, aun estando la parte di-
rectora en el corazón, el principio del movimiento viene de
la cabeza». Lo que Crisipo quiere decir en este pasaje es 71
como sigue: incluso si se concede que la cabeza es el co-
mienzo de los nervios, no se concederá en absoluto que
también la parte directora está en ella, pues lo que aquéllos 72
pueden decir sobre el proferirse la voz desde el pecho a tra-
vés de la traquea, mientras la cabeza envía a las partes el
principio de la actividad, también podemos decirlo de mane-
ra semejante de nuestros nervios que, si bien principian en
la cabeza, tienen su actividad del corazón. De modo que la 73
posibilidad de que la voz se profiera desde el pecho a través
de la tráquea, pero que sea la cabeza la que proporciona a
las partes el principio del movimiento, lo ha reconocido el
propio Crisipo.

304 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 5, 94-97, págs. 146, 34-148, 6 De Lacy

Tal vez podría intentar decir más cosas sobre el defecto 94
del argumento de Crisipo, si Crisipo mismo no se hubiera
percatado de su absurdo ni hubiera dejado él mismo escrito
el método de su refutación a lo largo del pasaje que hace
poco hemos expuesto, al decir que cabe que el discurso sea

enviado desde las partes de la zona del pecho, mientras la cabeza es la que envía el principio del movimiento, igual que también los nervios, aunque tienen todos su nacimiento
95 de la cabeza, toman su potencia del corazón. Pues bien, esto está bien dicho por parte de Crisipo y por eso precisamente se le podría reprochar más todavía que, tras haber visto con claridad la verdad, no hace, sin embargo, uso de ella; pero los argumentos que aporta a partir de la posición y, entre ellos, cuantos en su favor aportan los poetas, la mayoría de los hombres, la etimología u otra cosa de ese género no son
96 correctos. Mejor hubiera sido que se atuviera a las premisas aportadas según el método demostrativo y hacer el examen y juzgar por medio de los sentidos. Pero él, al decir la verdad no como quien se atiene a la ciencia, sino al azar, se ha apartado de la investigación de ella y presenta a los poetas como testigos a su favor.

305 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 7, 3; pág. 152, 13-17 DE LACY

Le reprocho igualmente *(sc.* a Crisipo) que fuera capaz de decir en el mismo libro sobre el alma cosas contrarias y no muy separadas una de otra, cuando escribe primero que el argumento de Zenón es demostrativo y más adelante muestra su refutación.

306 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 36-44, pág. 208, 2-31 DE LACY[610]

A continuación explica el término 'sin corazón' *(akárdios)* sobre el que ya he hablado más arriba, pero sobre el que ahora añadiré tan sólo lo justo, tomando del propio tex-

[610] Estos fragmentos señalan un progreso importante en el modo de articular la argumentos a partir de las pasiones, analizadas en *a)* una reac-

to de Crisipo el testimonio en favor de lo que dije anterior-
mente. Es así: «Según esto, se llama a algunas personas 'de 37
buen corazón' *(eukárdioi),* igual que 'de buen ánimo' *(eúp-
sychoi),* y de los que se preocupan por alguien, que 'les due-
le el corazón', en la idea de que es en el corazón donde se
da el dolor de la pena». Pues en este mismo pasaje Crisipo 38
nos da prueba de que jamás ningún particular consideró que
la parte racional está en el corazón, ni 'sin corazón' *(akár-
dios)* significa «inanimado» *(ápsychos),* como cree Crisipo,
sino que significa para la gente 'sin arrojo'[611]. Del mismo 39

---

ción física (temblor, palidez,...), *b)* una sensación (dolor, punzadas, ...) y *c)* la pasión misma (miedo, pena, ...), cf. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, págs. 250-263, quien señala la importancia del pasaje de Ps. PLUT., *De lib. et aegr.* 6 (fr. 154 E.-K.), donde aparece una distinción entre *a)* y *c)* atribuida a Posidonio, atribución que no parece del todo rigurosa. De nuevo la ubicación no parece del todo adecuada.

[611] Que el adjetivo *akárdios* significa «cobarde» y «sin arrojo» sólo lo encontramos, además de en este pasaje, en GAL., *Sobre la localización de las enfermedades* VII, pág. 160 K.. Un testimonio interesante por ser contemporáneo de Crisipo es el del poeta CÉRCIDAS DE MEGALÓPOLIS, *Meliambos* V 2 LOPEZ CRUCES, en un contexto que se ha puesto en relación precisamente con la teoría de las pasiones de Crisipo; cf. E. LIVREA (ed. y com.), *Studi Cercidei (P. Oxy. 1082),* Bonn, 1986, págs. 129-130. El sentido puede deducirse de la correlación con *eúpsychos* y *eukárdios* («valiente» «animoso»), términos ambos que se testimonian por primera vez en tragedia con ese sentido. Respecto de *eukárdios* en SÓF., *Ayante* 362 (describiendo a Ayante) y *Filoct.* 534 (el héroe describe así su entereza), y EURÍP., *Héc.* 578; cf., además, la forma adverbial en EURÍP., *Troy.* 548 e *Ifig. en Ául.* 1549 (en ambos casos describe la entereza de Ifigenia). *Akárdios,* sin embargo, sólo podemos documentarlo en época anterior a Crisipo en TEOFRASTO, *Hist. de las Plantas* III 12 1, con el sentido de literal de «falto de médula»; posteriormente su sentido más frecuente es el más literal de «falto de corazón», dicho, por ejemplo de una víctima sacrificial, cf. PLUT., *César* 63, 4, lo cual está más cerca del significado que al parecer le daba Crisipo, como sinónimo de «inanimado» *(ápsychos),* que puede tener también también el sentido figurado de «sin arrojo», cf. ESQUILO, *Siete* 192. Más abajo, fr. 309, puede constatarse en Crisipo el sen-

modo llaman al apenarse 'doler el corazón', como testimo-
nia el propio Crisipo en el pasaje que acabamos de escribir,
en el que dice: «... en la idea de que es en el corazón donde
40 se da el dolor de la pena». Y así en todos sus argumentos a
Crisipo se le escapa que está apoyando que las pasiones del
alma están en la parte por debajo de la cabeza, no la parte
racional, la que recibe la ciencia o la que se empeña en la
verdad.

41 Igualmente, cuando dice al final que «En suma, como
dije al principio, muestran perfectamente los miedos y las
penas que tienen lugar en esa parte», aporta pruebas en fa-
42 vor del argumento de Platón. Igualmente, en lo que sigue no
se da cuenta de que sostiene que la parte irascible está insta-
43 lada en el corazón: «La palpitación del corazón es manifies-
ta en los momentos de miedo, así como la concentración de
toda el alma en esa parte; cosas de este género no tienen lu-
gar como mero efecto subsiguiente, como corresponde a
partes que por naturaleza se compadecen unas con otras,
igual que las personas se derrumban sobre sí mismas reple-
gándose sobre esa parte, en su calidad de directora, en el
44 ⟨corazón⟩, como la parte que la guarda. También las afec-
ciones relacionadas con la pena tienen ahí su lugar, sin que
ningún otro se compadezca ni se conduela. Si se dan inten-
sos dolores en esta zona, ningún otro sitio manifiesta estas
afecciones, pero sí el corazón»[612].

---

tido de «falto de cordura» «insensato» para *akárdios*, que encontramos atestiguado sobre todo en el griego bíblico, cf. *Jeremías* V 20, *Proverbios*, X 13 y XVII 16, *Sirácides* VI 20.

612 Galeno afirma a continuación que es opinión compartida por los estoicos, entre los que enumera, junto con Crisipo, a Cleantes y a Zenón, cf. *SVF* I 572.

307 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 7 1-4; pág. 212, 6-18 DE LACY

Crisipo en las palabras que siguen a los pasajes recién
citados asume sin más que ambas potencias tienen su prin-
cipio en la misma parte sin adjuntar demostración, persua-
sión o probabilidad alguna, como se podrá ver a partir de
sus propias palabras, que son de este tenor: «Al absurdo, por 2
tanto, les llevará el argumento que siga esa línea, tanto si
niegan que la pena, la ansiedad y ⟨el sufrimiento⟩ son dolo-
res, como si afirman que son dolores que se dan en otro lu-
gar que no sea la parte directora. Lo mismo diremos de la 3
alegría y el arrojo, cuyo surgimiento en el corazón es mani-
fiesto. Del modo, en efecto, en que cuando nos duele un pie 4
o la cabeza, es en ese lugar donde se da el sufrimiento, así
nos percatamos también en nuestro interior de que el dolor
de la pena se da en el pecho, dado que no es cierto ni que la
pena no sea un dolor ni que se dé en otro lugar que no sea la
parte directora».

308 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 7, 20-22, págs. 216, 6-16 DE LACY

Puesto que he decidido hacer mención en el presente li- 20
bro de todas las doctrinas que Crisipo propuso en su libro
primero de *Sobre el alma* acerca de la parte directora, sería
ya ocasión de unir a lo dicho lo que queda. En efecto, a con- 21
tinuación del pasaje mencionado de Crisipo hay lo que si-
gue: «Es la tendencia según la cual se dicen también las ex-
presiones que siguen: 'Te he tocado el corazón' como si
fuera el alma; y 'Te toco el corazón', no como si alguien en-
trara en nosotros, como cuando se habla del cerebro, las
entrañas o el hígado. Las expresiones aquellas me parece 22
que se dicen como si alguien dijera 'Toco tus partes interio-
res', porque el daño ha llegado tan hondo. Tomamos el co-

razón como el alma. Y de estas cosas la evidencia es mayor para los que prestan mayor atención».

309 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 4, 1-14, pág. 192, 7-9-194, 30 DE LACY

Y en efecto, cuando Crisipo dice que por esto se llama a ciertas personas «sin corazón» *(akárdios),* porque todos los hombres están convencidos de que la parte directora del alma está contenida en el corazón, es digno de admirar este hombre que no es capaz de seguir el decir común para darse cuenta de que la gente no llama «sin corazón» a ningún estúpido o tonto, sino que, cuando los quieren ridiculizar, dicen de ellos que no tienen cerebro, mientras que es a los pu-
2 silánimes y miedosos a quienes llaman «sin corazón»[613]. Así queda refutada la opinión de Crisipo por obra de aquellos mismos a quienes convoca como testigos, quienes entienden que la parte racional está en el cerebro, y la irascible en el
3 corazón. Pero, ¡por Zeus! que es de admirar el modo en que explica este término de 'sin corazón' según el sentido que le da la mayoría de la gente y le une además el término de 'sin
4 entrañas' *(ásplanchnos)*[614]. El pasaje es como sigue: «Equiparan con las mencionadas algunas de las expresiones corrientes del mismo género, tales como 'sin entrañas', en vir-

[613] Cf., *supra,* fr. 306 y nota 611.

[614] El primer testimonio de este adjetivo se encuentra en SÓFOCLES, *Ayante* 472, por el que el héroe describe un comportamiento impropio de su natural, que le impide apegarse demasiado a una vida indigna; cf. ESQUILO, *Siete contra Tebas* 237 *(kakósplanchnos).* Con el sentido de «despiadado», que es el primero que sugiere el español, es frecuente en griego patrístico y el primer testimonio de este sentido está en las traducciones de las biblia, *Jueces* 41, 3 (Áquila y Teódoto), donde aparece el verbo *asplanchnéō*, y es frecuente en la literatura griega cristiana; cf., además, HESIQUIO, *s.v. anēleôs* (α 5051) LATTE. El término tiene también el sentido biológico de «que carece de órganos internos», cf. ARISTÓT., fr. 357 ROSE.

tud de las cuales decimos que ciertas personas tienen o no
tienen cerebro, suponiendo de este modo que nosotros de-
cimos también de ciertas personas que no tienen corazón o
que lo tienen conforme a lo que dijimos antes, tal vez
porque se considera que la gente es 'sin entrañas' porque no
tienen en su interior nada que se conduela ante la adversi-
dad. Sin embargo, por lo general se habla de esas personas
en tal sentido tomando el corazón como referencia, mientras
que el cerebro se toma en el mismo sentido bien por ser un
órgano semejante, bien por el hecho de que tiene también
cierto poder propio parecido al de las entrañas». Éste es el 5
pasaje. Uno tiene que leerlo hasta tres y cuatro veces con
mucha tranquilidad y prestando puntual atención a lo que
dice. Sólo así, creo, te persuadirás de que se le aplica el re-
frán aquel de «Toma nada y guárdalo bien»[615]. Yo, por mi 6
parte, tras haber leído en muchas ocasiones y en muchos li-
bros pasajes en los que los nombres y los verbos se unen sin
sentido alguno, en ningún sitio lo he visto tan distintamente
como en el pasaje que ahora acabamos de escribir. Es un 7
acertijo el argumento de Crisipo, trabado con una extraordi-
naria oscuridad y brevedad inoportuna. Ciertamente, la bre-
vedad no la ha practicado en uno solo de sus libros, sino que
es tan prolijo que con frecuencia en el conjunto de un libro
revuelve arriba y abajo los argumentos sobre los mismos
temas en las más variadas maneras. Pero el defecto de la os- 8
curidad es inveterado en él, pues sigue a su deficiencia para
expresarse. De hecho, a mí me parece que él mismo se da
cuenta de ello, y por eso no duda en prolongar por extenso
sus argumentos tres y hasta cuatro veces sobre los mismos
temas. Pero lo de la brevedad es inusitado en él y es raro 9
que le suceda, generalmente en los casos en los que se da

---

615 Cf. Erasmo, *Adagios* IV 7, 24.

cuenta del error ineluctable de sus propias doctrinas, pues
quiere, creo yo, pasar de largo el tema rápidamente, porque
10 de otro modo tendría que soportar la refutación. Y me pare-
ce que, así como en los otros argumentos lucha por expre-
sarse con claridad, del mismo modo en aquellos en los que
puede ser refutado, lo hace porque la falta de claridad junto
con la brevedad mantenga oculto el argumento, evidente-
mente para dar, de este modo, la impresión de haberse de-
fendido de la objeción sin haberla pasado de largo comple-
tamente, y que nosotros no tengamos nada que decir, pues
nada en absoluto hemos entendido.

11 En el pasaje que acabamos de citar, en el que explica
como dice la gente lo de «sin entrañas» y lo de no tener ce-
rebro, me parece a mí que de entrada quiere mostrar lo si-
guiente: algunos usan la expresión «sin entrañas» con igual
sentido que «sin corazón» *(akárdios),* puesto que el corazón
es una entraña, y no tener cerebro dicen que tiene igual sen-
tido que «sin entrañas», puesto que éste es una entraña y la
12 soberana. Sin embargo, no todos los estoicos se adhieren a
esta explicación, sino que afirman que se dice otra cosa,
aunque no lo ponen de manifiesto, evidentemente por ser
alguna doctrina esotérica, y nos acusan de precipitarnos en
nuestra contestación antes de entender lo que se dice. Y los
que van más allá en su crítica nos llaman ignorantes y pen-
dencieros, y dicen que no revelarán lo que se dice a gente
13 sin formación. Ciertamente, el resto, incluso contra nuestra
voluntad, nos lo explican por extenso, pero cuando, como he
dicho, se llega a un punto de este tipo que no da pie a la
charlatanería, los que escriben los libros lo dejan de lado
con toda prisa y falta de claridad al mismo tiempo, mientras
que los que interpretan las obras de aquéllos prefieren dar
impresión de malevolencia al público haciendo ver que no
quieren enseñarnos, que reconocer que están vencidos.

Pero dejemos ya a un lado a los sin entrañas y los sin ce- 14
rebro, para no apenar más a Crisipo y los suyos, quienes re-
sultan claramente inculpados por los mismos testigos que
ellos invocan.

310 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 7, 24-45, págs. 216, 22-220, 27 DE LACY

Después del pasaje que acabamos de citar[616], sigue otro 24
en el que explica el sentido de los «sin entrañas» y los que
no tienen cerebro, sobre el cual ya se ha dicho suficiente-
mente antes[617]. Y escribe a continuación el siguiente pasaje: 25
«Y a mí me parece que es fundamentalmente según una ten-
dencia de este género que quienes se dejan arrastrar en su
afán excesivo de venganza contra alguien tienen el impulso
de arrancárselo *(sc.* el corazón), tendencia por la cual tam-
bién nos dejamos arrastrar cuando apuntamos al resto de las
vísceras con un impulso del mismo género». No sé cómo 26
aquí Crisipo de nuevo ignora que está apoyando una idea
diferente de la que propone. Pues los que lanzan amenazas a
otros, como, a veces, que van a sacarles los ojos, o a rom-
perles la cabeza, o a partirles las piernas, a veces dicen, in-
cluso, que van a sacarles el corazón con el mismo sentido
que matar. Pero, ¿qué valor tiene esto para el asunto presen- 27
te? A veces las gentes se lanzan amenazas de cortar la nariz
o las orejas, y muchas veces de destrozarse unos a otro, y en
el poeta hay una mujer que en su súplica dice lo siguiente:

Ojalá agarrara por la mitad su hígado
para devorarlo[618].

---

[616] Fr. 308.
[617] Fr. 309.
[618] *Il.* XXIV 212-213.

28 ¿Por qué no podríamos tomar también el hígado por el
principio de la vida, querido Crisipo, cuando tenemos a Ho-
mero de testigo, un poeta tan grande, en el que muy justo se-
29 ría tener mayor confianza que a particulares? Éste, al me-
nos, entre otros pasajes escribió además los siguientes sobre
el hígado:

Y después vi a Ticio el hijo de la famosa Gea
que yacía en el llano, nueve pletros ocupaba su cuerpo,
y dos buitres a cada lado apostados desgarraban su hígado
y hundían en él su pico y él no se defendía con sus brazos,
porque intentó seducir a Leto la ilustre esposa de Zeus
cuando marchaba a Pito, por el fértil valle de Pánopes[619].

30 En estos versos el poeta muestra claramente que la parte
desiderativa del alma está en el hígado. Dice, en efecto, que
Ticio deseó violentar a Leto y por eso los buitres devoran su
hígado, porque es en él sobre todo donde se castiga el prin-
31 cipio de la falta. Aquí alabo a Crisipo al callar consciente-
32 mente los versos que hacen caer su doctrina. Pero en los ca-
sos en los que no consigue nada *(sc.* citando a los poetas), o
llama a quienes habrán de prestar testimonio contra él mis-
mo, entonces creo que no alcanza a ver las cosas que se si-
guen y las que se contradicen, como ocurre de nuevo a
continuación de las citas anteriores cuando dice: «Las afec-
ciones de los que se encolerizan se dan manifiestamente en
la región del pecho, así como las de los enamorados, de mo-
33 do que también el deseo se da en esa zona». A cada uno de
estos pasajes habría que contestar: «¿Qué tiene que ver, Cri-
sipo, esto con la parte racional, que es sobre lo que indaga-

---

619 *Od.* XI 576-581.

mos?» Pues la discusión no versa sobre los que se irritan o
sienten deseos, si es en el pecho y la zona del pecho donde
se agitan las pasiones de los que están en tal disposición, si-
no que la cuestión es si es ahí donde se encuentra la parte
racional. Y a continuación escribe: «Nos presentan lo dicho
puntualmente, como dije, los ejercicios que hacemos perso-
nalmente, tanto de discursos como de actividades de ese ti-
po. Pues es del todo razonable que ahí donde todo eso se
realiza tenga lugar tanto el despliegue del discurso, como el
que nosotros hablemos, y que pensemos ahí». Verdad es es- 35
to que escribes, Crisipo, aquello por lo que nos ejercitamos
en nosotros mismos y revisamos algo pensando en silencio
es la parte racional. Pero tendrías que demostrar si es el ce- 36
rebro o el corazón lo que piensa, que es lo que indagábamos
desde un principio, y no tomar la primera premisa reconoci-
da por todos y pensar que a partir de ella estás en mejor po-
sición para la resolución de las cuestiones que se indagan.
No hay nadie que no reconozca que con lo que reflexiona- 37
mos y hablamos es la parte racional del alma. Pero no es eso 38
lo que indagábamos, sino si es el corazón esa parte, cosa
que no has demostrado, como no sea que digas ahora que
algunos perciben que piensan con el corazón. Pero al co- 39
mienzo de toda tu argumentación decías literalmente lo si-
guiente: «De tal modo parece rehuirnos la localización al no
haber ni percepción evidente, como sí la hay en los demás
casos, ni indicios por los que ésta pudiera concluirse. En
efecto, la disputa no habría llegado a tal punto entre médi-
cos y filósofos». Tras haber dicho esto Crisipo, si a su vez 40
en el mismo libro llegara a decir que percibimos que los ra-
zonamientos tienen lugar en el corazón, parecería que se ha
olvidado de sí mismo y se ha equivocado en las cosas más
evidentes. Pero no es hombre de ese talante, así que no po- 41
dría decir que alguien reconoce por la percepción que cada

una de esas cosas sucede en el corazón. Pero entonces, si no
es por percepción sino por demostración, con gusto la escu-
charíamos. Peor a mí me parece que también aquí hará uso
42 del argumento de la voz. Signo de ello es lo que añade:
«Hay que hablar desde el pensamiento y hablar en uno mis-
mo y pensar y desplegar la voz en nosotros mismos y profe-
43 rirla». Tras tomar algo reconocido, como es que pertenece a
la misma parte el hablar y el hablar para uno mismo, y tras
añadir como premisa auxiliar que es labor del corazón el
hablar, concluye a partir de ambas premisas que en el cora-
44 zón se da lo de hablar para sí mismo. Pero nosotros en el li-
bro anterior demostramos que era defectuoso el argumento
presentado por Zenón acerca de que la voz es despedida del
corazón, de modo que ahora el argumento planteado por
Crisipo queda eliminado junto con el de aquél.
45 Consideremos ahora lo que sigue: «De acuerdo con esto
también los gemidos son despedidos de ese lugar». También
46 los gemidos, Crisipo, y las voces diremos que son despedi-
das del pecho y del pulmón, pero no del corazón, como tam-
poco las palabras. Esto ya lo hemos demostrado en cada uno
de sus puntos en otros libros, no de manera simple ni, como
tú ahora, sin añadir demostración alguna.

311 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 7, 48-55 (129) pág. 315 De Lacy

A continuación de esto escribe una multitud de versos
épicos que en su mayor parte lo contradicen, como ya mos-
48 tré anteriormente. Lo que hay entre verso y verso es breví-
simo, pero también contiene contradicciones de Crisipo con-
sigo mismo, como mostraré en el próximo libro, en el que
49 he decidido tratar las afecciones del alma. Por de pronto,
mencionaré tan sólo los pasajes que son así: «El poeta abun-
da en estos temas a lo largo de muchos versos, y hace paten-

te que la parte racional y la irascible están localizadas en
este lugar, concentrándolas en ese sitio, tal como debe ha-
cerse». En efecto, con toda evidencia admite aquí que la 50
parte desiderativa y la irascible son algo diferente de la ra-
cional, y que están ubicadas en el corazón, lo cual es doctri-
na de Aristóteles, no de los estoicos[620]. A lo largo de lo que 51
sigue, tras citar primero los versos en los que el poeta mues-
tra que la parte racional está en el corazón, añade a conti-
nuación: «Que también está ahí la parte desiderativa lo ma-
nifiesta a través de estos versos:

Pues nunca tan grande deseo de diosa o mujer
me inundó el pecho y doblegó mi corazón[621].

y a continuación: «Y que la parte irascible viene a estar ahí 52
lo manifiestan los siguientes versos que son más numerosos:

A Hera la ira no le cabía en el pecho y dijo[622],

y

y la ira, que empuja a irritarse al más sensato[623].

En todos estos pasajes reconoce Crisipo que se trata de 53
ciertas potencias del alma, la irascible y la desiderativa, di-

---

[620] Puede ser una referencia a *Sobre el alma* I 6, donde Aristóteles cuestiona la posibilidad de que el alma tenga partes de diferente clase, pero este modo de hablar aparece en otras obras, cf. *Sobre los sensibles* 1. Sobre la ubicación de las facultades del alma en el corazón, cf. *Part. anim.* II 1, 647a

[621] *Il.* XIV 315-316, una escena que pudo ser objeto de interpretación alegórica por parte de Crisipo, cf. test. 1, § 187 y notas 39-41.

[622] *Il.* IV 24.

[623] *Il.* XVIII 108.

ferentes de la racional. Pero sobre estas cosas, como dije,
54 hablaré en el cuarto libro. No obstante, aquí repasaré sumariamente el resto de los contenidos del libro de Crisipo y
55 terminaré el libro en curso. Tras la tirada de versos, Crisipo discurre sobre el principio de la voz, la razón y los nervios, así como cuanto está unido a éstos, asuntos que eran los únicos del libro que convenían a un varón filósofo. Revisamos ya estas teorías en el libro precedente, dejando a un lado toda la charla inútil.

312 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 1, 5-10, págs. 234, 22-236, 15 DE LACY

5 Pues bien, si Crisipo hubiera escrito lo mismo sobre los mismos temas y no se contradijera a sí mismo en la mayoría de las doctrinas al tomar las dos posiciones tampoco, sería largo el argumento de mi contestación. Pero, puesto que en cada caso encontramos que ha escrito cosas diferentes sobre el mismo tema, no nos resulta fácil ni refutar la opinión de
6 este hombre ni mostrar en qué punto falla. Por ejemplo, tras hablar en el libro primero *Sobre el alma* acerca de las potencias que nos gobiernan del mismo modo en que entendía Platón que la parte racional está asignada a la cabeza, la irascible, al corazón y la desiderativa a la zona del ombligo, a continuación intenta concentrar las tres partes en una so-
7 la[624]. Los pasajes son de este modo: «El poeta abunda en estos temas a lo largo de muchos versos, y hace patente que la parte racional y la irascible están localizadas en este lugar, y les une además la parte desiderativa, tal como ha de hacer-
8 se». Y a continuación añade «Que la parte racional está ahí es manifiesto por estos versos:

[624] *Ti.* 69a-70b.

Otra cosa en mi pecho dice mi mente y mi digna inteligencia
pero no podía convencer a mi corazón en mi pecho[625].

A continuación aduce versos épicos y dice después: «Que 9
también está ahí la parte desiderativa lo manifiesta a través de estos versos:

Pues nunca tan grande deseo de diosa o mujer
me inundó el pecho y doblegó mi corazón[626].

Y poco después de nuevo: «Y que la parte irascible viene a 10
estar ahí lo manifiestan los siguientes versos que son más numerosos:

A Hera la ira no le cupo en el pecho, sino que dijo[627]

y además:

y la ira que empuja a irritarse al más sensato:
más dulce que la miel que sus gotas destila
y se eleva como el humo en el pecho de los hombres»[628].

313 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 2, 10-3, 2, págs. 178, 1-182, 20 DE LACY

Mejor hubiera sido, creo yo, que del modo en que Platón 10
se ocupó de demostrar sus doctrinas, también Crisipo se hubiera ocupado de demostrar la de Zenón, y no aducir una multitud de versos selectos de todos los poetas para demostrar que la cólera, la ira, el miedo, la cobardía, la audacia, la animosidad y la firmeza así como todas las demás, son acti-

---

[625] *Od.* VII 258.

[626] *Il.* XIV 315-316.

[627] *Il.* IV 24.

[628] *Il.* XVIII 108-110.

11 vidades las unas y las otras, pasiones del corazón. Pues, ¿de qué le sirven estos versos de Homero que ha reunido?

El corazón le ladraba dentro[629]

y

Golpeándose el pecho hablo así a su corazón:
Sufre corazón ahora, que ya cosas más perras sufriste[630]

y

De este modo Agamenón grandes suspiros daba en su pecho
desde el fondo del corazón, pues temía por las naves de los [aqueos[631],

y

El corazón se me inflama de ira[632],

y

A Hera la ira no le cupo en el pecho, sino que dijo[633],

y

Mas guarda para más adelante en su pecho la venganza
para poder cumplirla[634].

---

629 *Od.* XX 13.
630 *Od.* XX 17-18.
631 *Il.* X 9-10; XI 433; 557.
632 *Il.* XI 646.
633 *Il.* IV 24.
634 *Il.* I 82-83.

Pues en todos estos versos no es la racional, sino la iras- 12
cible lo que se evidencia contenido en el corazón, igual, creo yo, que en los siguientes:

La ira, que empuja a irritarse al más sensato:
más dulce que la miel que sus gotas destila
y se eleva como el humo en el pecho de los hombres[635],

y

En el corazón para buscar siempre guerras y batallas[636],

y también, además de ésos, 13

Y puso en su pecho el arrojo de una mosca[637],

y

Se hundió la pena en el pecho de Odiseo el de Laertes[638],

y

Arrojó en su pecho el ímpetu de sus ancestros[639],

y

Mas Aquiles
tiene en su pecho temible ánimo orgulloso[640],

y

635 *Il.* XVIII 108-110.
636 *Il.* II 452; 9,12.
637 *Il.* XVII 550.
638 *Od.* XX 286.
639 *Il.* V 125.
640 *Il.* IX 628-629.

En ti, inacabable y malvada
pusieron los dioses la ira por causa de la muchacha[641],

y

Así a Eneas se le alegró el ánimo en el pecho[642],

y

Prendió en su pecho la fuerza del muy potente Zeus
para conocer[643],

14 y también, además de ésos,

Y a mí en mí pecho el ánimo
más me empuja a trabar guerras y combates[644],

y

La agitó y añadió un enorme grito, y el ánimo de aquellos
atrajo en sus pechos a pensar cada uno la fuga[645],

y

Néstor empuja el corazón y el ánimo varonil[646],

y

Cuyo corazón es benévolo y varonil el ánimo[647],

---

641 *Il.* IX 636-637.
642 *Il.* XIII 494.
643 Fr. XII, pág. 149 ALLEN.
644 *Il.* XIII 73-74.
645 *Il.*XV 321-322.
646 *Il.* X 220.
647 *Il.* X 244.

y

Oh, anciano, ojalá como el ánimo en el pecho tuyo
así tus rodillas siguieran[648],

y 15

Sabes cuál es el ánimo en el pecho de una mujer[649],

y

Tu corazón
tenlo firme en tu pecho, por más que mal yo sufra[650],

y

Así dijo, y en sus pechos el ánimo se iba alzando[651],

y

Telémaco hizo crecer en su corazón gran pena[652],

y

Así dijo y reconvino a su corazón
y se mantuvo su corazón en obediencia[653],

Todos estos versos, y todavía otros mil además, que Crisipo cita, dicen que la parte irascible está en el corazón. Pero si yo intentara transcribir todo llenaría el libro como Cri- 16

[648] *Il.* IV 313-314.
[649] *Od.* XV 20.
[650] *Od.* XVI 274-275.
[651] *Il.* II 142.
[652] *Od.* XVII 489.
[653] *Od.*XX 22-23.

17 sipo lo llenó. Y esto es suficiente respecto a los de Homero; en cuanto a los que toma de Hesíodo, que son también multitud, me bastará citar dos o tres a modo de ejemplo:

La ira crecía en su pecho[654],

y

Con tal ira dolorosa en el pecho[655],

y

En el pecho de todos crecía varonil ánimo[656].

18 En estas citas yo estoy sorprendido de la magnanimidad de Crisipo. Pues un hombre que ha leído tal número de poetas y que sabe que éstos dan testimonio de todo género de doctrinas en uno u otro pasaje de sus versos, como mostró Plutarco en sus *Estudios homéricos*[657], de ellos debería seleccionar aquellos que confirman la doctrina que él apoya y dejar a un lado los que la contradicen y todos los que sostie-
19 nen lo contrario. Pero él los cita todos por igual uno tras otro. Pues tendrían que haber sido desechados por él aquellos versos, y haber reunido aquéllos por los que un determinado poeta muestra que la mente, la inteligencia, el pensamiento y el cálculo están contenidos en el corazón, como son las siguientes,

Entonces Zeus arrebató a Atamante la cordura del pecho[658],

[654] Hes., fr. 317 Merk.-West.
[655] Hes., fr. 318 Merk.-West.
[656] *Teog.* 641.
[657] Fr. 125 Sandbach.
[658] Hes., *Frag. dub.* 69 Merkelbach-West.

y

Has conocido Enosigeo el propósito en mi pecho[659],

y

Siempre la misma idea hay en tu pecho[660],

y

No es esa idea la que hay en mi pecho[661].

Pues así como hay en los poetas gran cantidad de versos del 20
primer género, por medio de los cuales se hace ver que en el
pecho están las afecciones del corazón, así también no es
poco el otro género de versos, con los que quien quiera po-
drá demostrar que la parte racional está en el corazón, por lo
que a los poetas concierne.

Ésos eran los únicos versos que Crisipo debía seleccio- 3
nar, si es que tenía decidido dirimir la disputa por medio de
los testigos. Escribir mayor número de aquéllos y menor 2
de éstos le convendría a quien expusiera la verdad de su in-
dagación (porque, en realidad, aquéllos son más), pero para
el que pretende sostener aquello en lo que Crisipo se empe-
ña sería una contradicción, sobre todo aquéllos en los que
claramente hace (*sc.* el poeta) que la razón haga reproches a
la pasión, como son los siguientes:

Golpeándose el pecho habló así a su corazón:
Sufre corazón ahora, que ya cosas más perras sufriste[662].

---

[659] *Il.* XX 20.

[660] *Od.* XIII 330.

[661] *Od.* XVII 403.

[662] *Od.* XX 17-18. Galeno desarrolla en los párrafos siguientes (§§ 3-12) una amplia exégesis de este episodio de la *Odisea* que demuestra la

314 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 3, 13-27; págs. 188, 15-190, 35 DE LACY

13 Esos versos los ha mencionado con toda oportunidad, creo, Platón en el libro cuarto de la *República*[663], y con toda inoportunidad Crisipo, y todavía más aquellos que Eurípides pone en boca de Medea, cuando también en el alma de ella
14 se enfrentaba la razón a la ira. Pues sabía que iba a cometer una acción impía y terrible cuando planeó el degüello de sus hijos, y por ello dudaba y postergaba, y no emprendía la ac-
15 ción de una vez. Pero la ira, de nuevo, la vencía, como un caballo desobediente vence al auriga, y la arrastraba contra sus hijos a la fuerza y después, de nuevo, la razón la contenía y la apartaba; después, otra vez la ira, después, otra vez la razón. De modo que, tras ser llevada arriba y abajo repetidas veces por ambas fuerzas, cuando acaba por ceder a la ira, Eurípides le hace decir:

Y entiendo qué males estoy por cometer,
pero la ira es dueña de mis pensamientos[664].

17 Entiende, entonces, la magnitud de los males que está a punto de cometer enseñada por la razón, pero dice que es más fuerte la ira y por esta razón se ve forzada por ella a la acción, de manera opuesta a Odiseo, quien por medio de
18 la razón contiene la ira. Eurípides puso a Medea como ejemplo de caracteres bárbaros e ineducados, en quienes es la ira superior a la razón: mas es propio de gentes griegas y educadas, tal como, a su vez, representó el poeta a Odiseo,

---

corrección del modelo platónico que él propone a partir de los modelos de caballo y el auriga que también utilizará en el fr. siguiente para su interpretación del famoso pasaje de la *Medea;* cf. fr. 201 de *Sobre las pasiones.*

663 PLATÓN, *Rep.* IV 441b.

664 EURÍP., *Med.* 1078-1079.

que la razón sea superior a la ira. Así pues, muchas veces la 19
razón es tan superior a la parte irascible del alma que no hay
jamás conflicto entre ellas, sino que uno manda y el otro es
mandado, y esto es propio de los que llegan a la cumbre de
la filosofía. Pero muchas veces es la ira la que domina a la 20
razón, hasta el punto de que gobierna y guía completamente,
y esto se ve en la mayoría de los bárbaros, en los niños iras-
cibles y, además, en muchas de las fieras así como en los
hombres más salvajes. Pero hay veces en los que ninguno de 21
los dos es ya tan fuerte como para arrastrar al punto al otro,
sino que se enfrentan entre ellos, luchan y acaba por ganar
con el tiempo uno de los dos (la razón en Odiseo, la ira en
Medea), puesto que son dos las partes del alma, y si no par-
tes, por lo menos, facultades. Pero Crisipo, quien piensa que 22
no se trata de partes del alma ni de facultades irracionales
diferentes de la racional, no duda en citar los versos de Odi-
seo y Medea que con toda claridad hacen caer por tierra su
opinión.

¿Cómo se podría hablar con hombres tales que no se 23
cuidan ni siquiera de las cosas que con claridad se muestran,
como ya he demostrado muchas veces, y que presentan co-
mo testigos a los que refutan sus propias doctrinas? Pues el 24
argumento sobre la parte directora que escribe Crisipo está
repleto de versos de poetas que, o bien testifican que las pa-
siones surgen en la zona del pecho y en el corazón, o bien
que son dos las facultades del alma diferentes por completo
en su género, irracional la una y racional la otra. Pues del 25
modo en que expusimos hace un momento unos pocos ver-
sos de Homero y Hesíodo, de entre los que escribió Crisipo,
del mismo modo cita una plétora de versos de Orfeo, Empé-
docles, Tirteo, Estesícoro y Eurípides, así como de otros
poetas que presentan el mismo absurdo, como cuando pre-
senta a Tirteo diciendo:

Teniendo en el pecho el ánimo de un león encendido[665].

26 Que el león tiene ánimo *(thymós)*, lo saben con precisión todos los hombres, incluso antes de escuchar a Tirteo, pero no convenía traer a colación el verso precisamente a Crisipo, quien elimina la posibilidad de que los leones tengan
27 ánimo. Pues ninguno, piensa él, de los animales irracionales tiene ni parte desiderativa, ni irascible ni racional, sino que, como he dejado dicho en el libro primero, contra toda evidencia prácticamente todos los estoicos las eliminan de todos los seres mencionados[666].

315 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 4, 15-16, págs. 194, 31-196, 3 DE LACY

Después de llenar el libro de versos de Homero, Hesíodo, Estesícoro, Empédocles y los órficos, además de los que aduce en no escaso número tomados de la tragedia, de Tirteo y los demás poetas, se viene a dar cuenta de esta su prolijidad (pues es éste el nombre que, creo, le corresponde) y
16 dice literalmente lo que sigue: «Dirán que esto es charlatanería de viejas, y tal vez que es propio de un maestro de letras que quiere ordenar el mayor número de versos posibles bajo la misma idea».

316 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 8, 1-20, págs. 222, 29-228, 12 DE LACY

Pero en el presente libro, ya que pareció adecuado añadir el resto, una vez que he discutido los puntos más relevan-

[665] Fr. 13 WEST.

[666] Por ser las pasiones movimientos propios del alma racional, en el sentido de aquella capaz de representaciones racionales, los niños y los animales son incapaces de pasiones propiamente hablando; cf. fr. 194 de *Sobre las pasiones*.

tes, añadiré a continuación el argumento sobre Atenea[667].
Pues al percatarse Crisipo de que el mito de la diosa nacida 2
de la cabeza de Zeus, donde había estado encerrada, iba en contra de sus doctrinas, dice lo siguiente (y voy a citar el pasaje completo, aunque sea un poco amplio):

«Leo a algunos que se expresan persuadidos de que está 3
en la cabeza la parte directora del alma, pues el que Atenea, 4
que es la inteligencia y algo así como la sabiduría, haya nacido de la cabeza de Zeus, dicen que es signo de que en ella *(sc.* la cabeza) está la parte directora[668], pues, de otra manera, no estaría en la cabeza la inteligencia y la sabiduría, si no estuviera en ella la parte directora. Pero, aunque se atienen a algo plausible, se equivocan, según me parece evidente, por ignorar lo que se relata en esos versos, sobre los cuales no está de más extenderse en beneficio de la indagación en curso.

Unos dicen, sin más, que aquélla nació de la cabeza de 5
Zeus, sin seguir indagando el cómo o el porqué, Hesíodo, a su vez, lo cuenta más extensamente en sus teogonías. Escriben algunos que en la *Teogonía* su nacimiento fue después de que Zeus se uniera primero a Metis y, en segundo lugar, a Temis, mientras que otros, a su vez, escriben en otros poe-

---

[667] Sobre esta exégesis alegórica y su importancia en el complejo argumental de este libro, cf. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, págs. 222-225.

[668] Cf. CORNUTO, *Teol.* 20, pág. 35 LANG, quien asigna esta interpretación del mito de Atenea a los antiguos. Puede tratarse de los estoicos que defienden posiciones encefalo-céntricas, como conocemos por Diógenes de Babilonia, fr. 33 *(SVF* III, pág. 217) en FILOD., *Sobre la piedad,* col. IX 9 (cf. fr. 452), aunque De Lacy piensa que se trata de miembros de la Academia. Más detalles sobre esta interpretación de Crisipo en fr. 452 y notas. Sobre la inteligencia práctica *(mêtis)* de los estoicos, cf. DUMONT, «Diogène de Babylone et la déesse Raison. La Mètis des stoïciens». Sobre el término *sýmbolon* y sus diversos significados en este fragmento, cf. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, pág. 22 nota 13. El término aparece con el sentido de signo en fr. 47 de *Sobre lo honesto y el placer.*

poemas su nacimiento de manera diferente, que, tras una
disputa entre Zeus y Hera, engendró Hera por sí misma a
Hefesto, y Zeus, a su vez, a Atenea de Metis, una vez que
7 ésta fue tragada por él[669]. Pues bien, en ambas versiones se
cuenta lo de tragarse a Metis y el engendramiento de Atenea
en el interior de Zeus, pero difieren en cómo se cumplió es-
8 to, aunque para el presente argumento esto no es de interés
ninguno, pues es sólo el elemento común el que nos es útil
para el argumento en curso. Se dice de este modo en la *Teo-
gonía*:

9

Zeus rey de dioses tomó a Metis la primera por esposa,
la más sabia de los dioses y de los hombres,
mas cuando ya estaba a la diosa de ojos glaucos Atenea
por dar a luz, con una trampa engañó sus mientes
y con palabras engañosas la puso en su vientre,
para que la diosa le revelara lo bueno y lo malo[670].

---

[669] De Lacy corrigió el texto de este pasaje, ya de por sí controvertido, de manera que no ayuda mucho a su interpretación. Por un lado, desplazó la frase «Hesiodo cuenta más extensamente en las *Teogonías*» para atribuirle esta versión del nacimiento de Atenea, aunque la lección de todos los mss. la sitúan donde la hemos traducido. Si nos abstenemos de corregir, se entiende que Crisipo atribuye a Hesíodo dos versiones que tal vez, aunque no necesariamente, aparecerían en poemas diferentes a los que se refiere de manera genérica como 'teogonías'. El término suscita sospechas, pues en el ms. principal (H) presenta en este lugar una laguna de unas seis letras en la que uno de sus apógrafos inserta precisamente esta palabra. De Lacy a su vez corrige en el plural la segunda aparición del término «teogonía», que H da en singular. Hesíodo narra el nacimiento de Atenea dos veces, la primera tras el matrimonio de Zeus y Metis (pero no de Temis, *Teog.* 886-890) por consejo de Gea y Urano, y la segunda tras el matrimonio con Hera (*Teog.* 924-926), que es la ubicación narrativa que desarrolla la segunda versión, sobre la cual, cf. nota 673.

[670] *Teog.* 886-890 y 900. Estos versos son atetizados por Meyer y aparecen entre corchetes junto con los versos intermedios en la edición de Merkelbach y West, con lo cual se evita la doble narración que señalamos

Y más adelante dice así: 10

Y él solo de su cabeza engendró a Atenea de ojos glaucos
portentosa, afanosa de gloria, guía de ejércitos, incansable,
gran señora a quien complacen gritos, guerras y combates[671].

Es muy claro que fue dentro del pecho donde depositó a
Metis, y así dice que nació por la cabeza. A su vez, en los 11
poemas que siguen a ésos, tras haber relatado muchas otras
cosas, dice cosas como las siguientes[672]:

---

en la nota anterior. La omisión por parte de Crisipo de los versos 887-889 puede deberse a un salto de lectura, dado que las líneas 899 y 900 terminan en la misma palabra, o a la intención del propio Crisipo de seleccionar los dos momentos fundamentales de su argumento: que Metis fue depositada *en* su vientre y que nace *de* la cabeza.

671 *Teog.* 924-926.

672 M. L. West, *Hesiod. The Theogony,* Oxford, 1966, pág. 402, señala que la expresión *en toîs metà taûta* debe entenderse en el sentido literario de «en los poemas que se añaden a la *Teogonía»*; cabe traducir en consecuencia, «en los poemas que siguen a ésos», aunque también entender que se refiere a versos, i.e., más adelante en el mismo poema, como De Lacy. Tieleman es decididamente de esta opinión, *Galen & Chrysippus*, págs. 222 nota 11. West sugiere la posibilidad de que tal poema fuera la *Melampodia,* donde se contaba la rivalidad de Hera y Zeus a propósito del goce sexual masculino y la historia de Tiresias, cf. 275 Merk.-West. Es, ciertamente, un contexto idóneo para una disputa sobre la fecundidad, que en este caso es una fecundidad en ciencias y saberes. Sobre el episodio del nacimiento de Atenea y sus variantes, cf. S. Kauer, *Die Geburt des Athena*, Colonia, 1959, pág. 38. Un tratamiento en detalle del aprovechamiento de Hesíodo por parte de los estoicos se debe a J. A. Ramos Jurado, «Los filósofos griegos y Hesíodo», *Habis* 10-11 (1979-80), 17-37, y 12 (1981), 23-41, esp. sobre los estoicos, págs. 29-36, y sobre Crisipo en pp. 31-34. Sobre el pasaje transmitido por Galeno (págs. 31-33) sigue West, cf. también fr. 452 y nota.

A resultas de esta disputa ella dio a luz a su ilustre hijo
Hefesto con sus artes, sin Zeus portador de la égida,
entre todos los celestes aclamado por sus habilidades.
12 *Mas él de Océano y Tetis, la de hermosa cabellera,*
a la hija recibe a escondidas de Hera, la de hermosas meji-
a Metis por engaño, aunque mucho se revolvía, *[llas,*
y, tras atraparla con sus manos, en su vientre la deposita,
por temor a que engendrara algo más poderoso que el rayo.
13 *Por ello el hijo de Crono de alto trono que habita el éter*
se la tragó de repente y ella al punto a Palas Atenea
concibió; la dio a luz el padre de los dioses y de los hom-
por su coronilla, junto a las riberas del río Tritono. *[bres*
Mas Metis, escondida en las entrañas de Zeus,
sentada estaba, la madre de Atenea, artesana de obras justas,
la más sabia de los dioses y los hombre mortales.
14 *Después recibió a la diosa Temis, que por sus habilidades*
destacaba entre todos los inmortales que tienen moradas
[olímpicas,
tras fabricar la égida, arma temible, para Atenea,
con la que él la engendró provista de armas de guerra»[673].

[673] Esta segunda versión aparece recogida como Hesíodo, *Frag. dub.* 343 Merk.-West. Respecto de la «canónica» conviene señalar en esta versión: *a)* la inversión del orden en el nacimiento de Hefesto y Atenea (y la inversión consecuente de razón narrativa: es Zeus el que responde a Hera); *b)* Metis concibe en el interior de Zeus; y *c)* Metis permanece en las entrañas de Zeus, cf. Tieleman, *Galen & Chrysippus*, pág. 222, nota 12, quien señala que ambos elementos del mito son adecuados a la interpretación de Metis como las artes y técnicas *(téchnai)*. En cuanto al texto, merece la pena señalar las dificultades que los editores del fragmento encuentran en los versos 2 y 3, en los términos que indican artes: *téchnai* y *palámai* (cf. Hesiquio, *s. v. palámai:* «Las manos, también las artes [*téchnai*]»). El verso 3 es prácticamente igual a Hes., *Teog.* 929, con la salvedad de que el fragmento no presenta *palámēisi,* sino el sinónimo *téchnēisin*; es, pues, posible que en el pasaje citado por Galeno, *palámēisi* (v. 3), fuera explicado en una glosa supralineal con *téchnēisin,* que habría fi-

Tras decir esto como preludio, Crisipo escribe a conti- 15
nuación lo siguiente: «Así pues, estas son las cosas que se
dicen sobre Atenea, las cuales presentan la evidencia de un
sentido diferente[674]. En primer lugar, se habla de Metis co- 16
mo de una cierta sabiduría y un arte de los asuntos de la vi-
da humana, y según este sentido hay que tragarse las artes y
almacenarlas, razón por la cual decimos de algunos que se
tragan lo que se dice y, en concordancia con lo de tragarse,
se habla también de depositar en el vientre. Conforme a es- 17
to, es razonable que tal arte, así tragada, dé a luz en ellos un
arte semejante a la madre que la dio a luz, y, además, los
productos engendrados en ellos por efecto de las ciencias.

Cómo saldría al exterior y por qué canal, es posible in-
dagarlo. Pues es claro que la palabra es proferida a través de 18
la boca por la cabeza, tomando la cabeza indistintamente, al
modo en que se dice la cabeza de una oveja o que se arran-
can las cabezas de algunos animales. Por esta razón, cuando
surge, se dice que surge de la coronilla, y son muchas las al-
teraciones que tienen lugar según un sentido alegórico. In- 19
cluso, aparte de esta historia, por el mero hecho de haber
nacido ésta de la cabeza, se podría decir algo parecido, pues
no dice el poeta que haya nacido en la cabeza, a no ser que
algunos distorsionen y alteren el argumento para decir va-
namente que al nacer salió por esa vía. De modo que esto es,
en mayor medida, un símbolo en comparación con lo otro,

---

nalmente penetrado en el verso anterior (v. 2) suplantando a un término métricamente equivalente; cf. West, *Hesiod.*, págs. 413-414. El verso de la *Teogonía,* además, invita a corregir un error de copia (H *keklēménos* en vez de *kekasménon).* Dificultades plantea también el verso 16, donde de nuevo se caracteriza a una divinidad en términos de sus destacadas habilidades *(palámēisin).*

[674] *Sýmbolon* se refiere aquí a lo significado por la alegoría, no al signo mismo, como en §§ 4 y 18.

como dije, pues que lo nacido en ellos concerniente a las artes salga por la cabeza demuestra con evidencia el argumento mencionado».

317 Diógenes Laercio, VII 50

Se distingue la representación *(phantasía)* de lo imaginado *(phántasma).* Lo imaginado es una apariencia de la mente como las que ocurren en los sueños; la representación es una impronta en el alma, es decir, un cambio, como sostiene Crisipo en el libro segundo *Sobre el alma*[675]. Y que tampoco hay que aceptar que la representación es como la impronta de un sello, porque es inaceptable que se den muchas impresiones sobre lo mismo en el mismo sitio[676].

OBRA INCIERTA (217)[677]

318 *Pap. Hercul.* 1020

Col. IV n = Ox Nd: Dado que honramos la cautela *(aproptōsía)* y la circunspección, y con razón rechazamos sus contrarios. Es la cautela una disposición a no asentir antes de una comprensión *(katálēpsis),* que asiente ... a una representación comprensiva *(phantasía katalēptós),* que se

---

[675] El número de libro es corrección de von Arnim por el de «doce» que dan los mss.

[676] Cf. la misma información en *Suda*, *s.v.* «Representación e imaginado se diferencian», (φ 85), vol. IV, pág. 698 Adler *(FDS* 267), Sobre las metáforas para describir el proceso, cf. Aristót., *Acerca del alma* III 12, 435a1-10. Para la versión extensa de esta diferenciación en la capacidad representativa del alma, cf. fr. 326 y nota.

[677] El papiro fue editado por H. von Arnim («Über einen stoischen Papyrus der herkulanensichen Bibliothek», *Hermes* 25 [1890], 473-495), a

mantiene firme en las impresiones, y es fuerte y se brinda inamovible a las que no son comprensivas. En efecto, el cauteloso no debe dejarse arrastrar por una representación no comprensiva, debe mantenerse firme en las impresiones, de suerte que no se deje llevar por impresiones no cognitivas y domine los asentimientos, para que no sigan a las impresiones ...

Frag. I n = Ox La: ... nada hay en contra de que puedan existir los sabios y no creo que sea pretender un imposible, aunque sí es extremadamente difícil, del mismo modo que es ineliminable[678]. Así se dice que los dioses pusieron el sudor delante de la virtud[679]. En cuanto a que el sabio no tendrá opiniones, a eso siguen mayores consecuencias, como las siguientes: en primer lugar, que nada le parece a él, pues la apariencia es opinión no comprensiva; después, que nada cree, pues la creencia es ella misma opinión ...

Frag. II n = Ox Lb: ... tampoco ser refutado es propio de sabios, ni cambiar de opinión y, por lo mismo, transformarse. Ninguno malentenderá ni desbarrará, pues no debe aceptar falsedades ... Además, de acuerdo con esto, ni engañará en las cuentas ni se dejará engañar por otros. Además, nada

---

partir de las copias napolitanas (n) y oxonienses (Ox) que se hicieron del original, texto recogido con muy pocas variantes en *SVF* II 131. Hülser tiene en cuenta los trabajos de Capasso, quien, a partir de una inspección directa del papiro, presenta un nuevo texto para las columnas I y II; cf. M. CAPASSO, «Il saggio infallibile *(PHerc.* 1020 col 1)». Para la col. II, cf. *Id.*, *Margini Ercolanesi*, Nápoles, 1984, págs. 65-66. Sobre las virtudes dialécticas del sabio, cf. DIÓG. LAERC., VII 46-48 y 83 *(SVF* II 130), ALEJ. DE AFROD., *Com. a los «Tópicos»,* pág. 1 BRUNS *(SVF* II 124), IOPPOLO, *Opinione e scienza*, págs. 28-34 y GOURINAT, *Dialectique des stoïciens,* págs. 44-45.

[678] Que la virtud es ineliminable una vez adquirida es conocido por la tradición socrática, cf. ANTÍSTENES, *SSR* V A 108.

[679] HES., *Trabajos* 291. Cf. la dicusión filosófica sobre el tema en PLATÓN, *Prot.* 340d.

pasará inadvertido a sus ojos, oídos u otro de los sentidos..., pues el que deja de ver algo está tomando por la vista una representación falsa...

Frag. III n = Ox Lc: ... habrá muchas artes que no posean y, de hecho, serán introducidos en ellas, pero no podrá decirse que las releguen o que carezcan de ellas ...

Ox Ld = (falta copia n): ... se sigue que el sabio no ignora nada, de todo lo cual resultarán consecuencias semejantes: lo vil no se dará en el sensato, lo intermedio sí, porque no se dan en los racionales sin errores. La sospecha, la ignorancia, la desconfianza y lo que se les asemeja son cosas viles, pero la falta de arte, la omisión y el error de cálculo pertenecen a los intermedios...

Col. I n = Ox Ma: A esto sigue fundamentalmente que los sabios no pueden ser engañados ni cometer error, y viven conformes al valor de las cosas y obran siempre bien. Es por ello por lo que el interés mayor está en que los asentimientos no sucedan sino con comprensión. Pues, en primer lugar, la filosofía es ya práctica de la rectitud del discurso racional, ya ciencia o, mejor, tratamiento del discurso racional[680]. De hecho, si nos introducimos en las partes del discurso racional y su construcción, haremos uso experto de él. Llamo «discurso racional» al que hay por naturaleza en todos los seres racionales. Y si la dialéctica es la ciencia del correcto dialogar entre nosotros...

Col. II n = Ox Mb: Pues no es de creer que quien sea capaz de dialogar no sea también hábil en la pregunta y la respuesta, ni que el que es hábil en la pregunta y la respuesta no sea capaz de ganar ni eludir al contrario, pero que el que se deja engañar alcance a ganar y eludir ... Debe ser *(sc.* el sabio) capaz en el diálogo, y al que es capaz en el diálogo

[680] Cf. fr. 319.

hay también que atribuirle el preguntar bien y el contestar, siendo así que ninguna de estas cualidades se darán en el que se deja engañar, y que tampoco aquél contestaría correctamente con falsedades o apresuramientos, si es que le corresponde cierta experiencia en el discurso racional ...

Col III n = Ox Mc: en cuanto al que se deja engañar, ni ⟨vencería⟩ a otro que le contestara conforme a su propia capacidad dialéctica (y que fuera, por tanto, capaz de vencer), ni se mantendría a sí mismo imbatido. Al decir la verdad contradirá a aquellos, e irá contra aquéllos que dicen falsedades. Mas los buenos son inobjetables y comprenden de manera autónoma las proposiciones, refutan el razonamiento destructivo y se muestran firmes frente a los contrarios. Han de ser inamovibles por la refutación y asentir sólidamente frente a los contrarios...

ÍNDICE GENERAL

CRISIPO DE SOLOS

TESTIMONIOS Y FRAGMENTOS

II

FRAGMENTOS 319-606

TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
F. JAVIER CAMPOS DAROCA
Y
MARIANO NAVA CONTRERAS



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 347

Asesores para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por EDUARDO DÍAZ MARTÍN.



Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2006.
www.editorialgredos.com

La traducción y las notas de este volumen han sido llevadas a cabo por F. JAVIER CAMPOS DAROCA (Vida, Lógica y Física) y MARIANO NAVA CONTRERAS (Ética).

Depósito Legal: M. 6137-2006.
ISBN 84-249-2796-6. Obra completa.
ISBN 84-249-2798-2. Tomo II.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2006.
Encuadernación Ramos.

FRAGMENTOS 319-606
(SECCIONES B y C)

B. FRAGMENTOS SIN INDICACIÓN DE OBRA

1. DEFINICIÓN Y PARTES DE LA FILOSOFÍA

319 ISIDORO DE PELUSIO, *Epístolas* V 558, *PG* LXXVIII col. 1637

El resto de los filósofos definieron la filosofía como arte de artes y ciencia de ciencias[1]. Pitágoras, como empeño en la sabiduría, Platón, como posesión de ciencias, Crisipo, como la práctica *(epitḗdeusis)* de la rectitud de la razón[2].

---

[1] FILÓN DE ALEJ., *De ebr.* *(SVF* III 301) da la primera descripción de la sabiduría *(sophía)* por su capacidad de adaptarse a toda materia y de cambiar en consecuencia *(enaláttesthai taîs diaphoraîs hýlais)* según el modelo de Fidias. Sobre la definición de la filosofía como «arte de artes y ciencia de ciencias», cf. FILÓN DE ALEJ., *Leg. spec.* IV 156, quien se refiere en estos términos a la política, y también TEMISTIO, *Disc.* fr. 5, 300c DINDORF, y JUL., *Disc.* VI 183a.

[2] La misma definición aparece en el *Pap. Herc.* 1020, fr. 318, y CLEM. DE ALEJ., *Pedagogo* I 13, pág. 151 ST. *(FDS* 3). La idea de la filosofía como «práctica» y «ejercicio», significada con el término *epitḗdeusis*, opuesta a la sabiduría *(sophía)* como saber ya adquirido, aparece también en SÉN., *Ep.* 89, 5-6 (LS 26G; *FDS* 2), FILÓN DE ALEJ., *De congr. erud. grat.* 79 *(FDS* 4), SEXTO EMP., *Contra los profesores* IX 13 *(SVF* II 36; *FDS* 5), CLEM. DE ALEJ., *Estróm.* I, V, 30, 1 *(FDS* 6) y AECIO, *Proem.* 2, pág. 273 DG *(SVF* II 35): «Dicen los estoicos que la sabiduría es la ciencia

320 Diógenes Laercio, VII 40

Ninguna parte *(sc.* del discurso filosófico) es preferida[3], según dicen algunos de ellos, mas bien están mezcladas una con otra, y la transmiten de modo mixto. Otros ponen primero la lógica, en segundo lugar, la física y en tercer lugar, la ética, entre los que está Zenón, en *Sobre la razón*, Crisipo, Arquedemo y Eudromo[4].

321 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 9, 1035B[5]

Pero este discurso, que, según él *(sc.* Crisipo), hay que colocar en último lugar, el que concierne a los dioses, tiene por costumbre colocarlo al comienzo, y lo expone antes de

---

de las cosas divinas y humanas, y la filosofía, el ejercicio *(áskēsis)* de un arte adecuado, y que adecuado es sólo y en grado sumo la virtud». A continuación presenta la tripartición de la filosofía en términos de virtudes.

[3] Crisipo había distinguido las tres partes del discurso filosófico, de acuerdo con Zenón, Apolodoro, Eudromo, Diógenes y Posidonio, en los primeros libros de sus obras *Sobre la razón* y *Sobre la física*, cf. fr. 30. Los editores de Diógenes Laercio, excepto Markovich, suelen preferir la corrección de Cobet en *apokekrísthai* «está separada», mientras que Von Arnim, a quien seguimos, mantiene la lectura de los ms. *prokekrísthai.* Kidd (en el comentario al fr. 91 E.-K.) considera igualmente que debe conservarse esta lección y L.-S. siguen su sugerencia.

[4] Sobre Arquedemo (fr. 5, *SVF* III, pág. 262), cf. test. 22 y nota. Sobre Eudromo, cf. fr. 33 y nota. Diógenes continúa reseñando a los autores que comienzan con la ética (como Diógenes de Ptolemaide, mencionado sólo en este pasaje; cf. R. Goulet, «Diogène de Ptolémaïs», D 144, *DPhA* II, pág. 807), o por la física (como Panecio, fr. 129 Alesse, y Posidonio, fr. 91 E.-K.; cf. Sexto Emp., *Contra los prof.* VII 20). Frente a esta ordenación, Plutarco (fr. 80) dice que en la obra *Sobre los géneros de vida* Crisipo seguía el orden lógica, ética y física, que Sexto Emp., *Contra los prof.* VII 22-23 *(SVF* II 44), asigna a los estoicos en general. Cf. Introducción, pág. 55, nota 13, sobre las imágenes con que se ilustraba este orden de las partes, que concuerdan en general sobre el carácter defensivo y fortalecedor de la lógica.

[5] Sigue al fr. 80 de *Sobre los géneros de vida.*

toda investigación ética, pues se puede ver que no pronuncia una sola palabra sobre los fines, ni sobre la justicia, ni sobre los bienes y los males, ni sobre el matrimonio y la procreación, ni sobre la ley y la constitución[6], si no escribe previamente, como los que publican en las ciudades los decretos escriben delante «Buena Fortuna», el nombre de Zeus, el Destino, la Providencia, y lo de que el Universo, que es uno solo y limitado, se mantiene cohesionado por la acción de una única fuerza[7].

2. LÓGICA[8]

322 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* IV 4, 9-10

¿Qué? Las cosas que ahora transmiten y enseñan los maestros de dialéctica, ¿es que no fueron instituidas por

[6] Tomamos las indicaciones de Plutarco como indicaciones temáticas sobre los libros de los estoicos, no como los títulos mismos de los libros.

[7] Sigue el fr. 136 de *Sobre los dioses.*

[8] La única información detallada sobre la partición de la lógica que nos ha llegado es la que aporta DIÓG. LAERC., VII 41-42 *(SVF* II 48) al comienzo de su doxografía sobre el tema, sobre la cual, cf. Introducción, págs. 57 y n. 120. SÉN., *Ep.* 89, 17, presenta las divisiones elementales en retórica y dialéctica, y alude a la sutileza y amplitud de las particiones subsiguientes *(ingens deinde sequitur utriusque diuisio).* Como Von Arnim y Dufour, hemos incluido en la lógica los textos referentes al criterio, cuya ubicación en esta parte, junto con la cuestión de las definiciones, era disputada, cf. fr. 324. GAL., *Sobre mis libros* 11 XIX, págs. 40-41 K. *(SVF* II 46) señala que en las cuestiones de lógica las diferencias entre los estoicos eran muy grandes, a diferencia de los peripatéticos. Con esta escuela la disputa fundamental fue respecto de la condición de la lógica como parte propia, y no como mero instrumento, cf. AMON., *Com. a los «Analíticos primeros»,* págs. 8-9 *(SVF* II 49).

aquéllos[9]? Ésta, si bien Crisipo la ha afinado al extremo, Zenón, sin embargo, lo hizo mucho menos que los antiguos[10]. Efectivamente, algunas cuestiones no han sido tratadas por éste *(sc.* Zenón) mejor que por los antiguos, otras las ha dejado completamente sin tratar. Y de las dos artes que completan perfectamente la razón y el discurso, una la de descubrir, otra la de argumentar, esta última la han enseñado tanto estoicos como peripatéticos, mas la primera, lo hicieron aquellos *(sc.* los perpatéticos) de manera eximia, éstos *(sc.* los estoicos), sin embargo, la dejaron intacta. Pues de qué lugares *(loci),* como si de cámaras de tesoros se tratara, se deben extraer los argumentos, vuestros estoicos no lo han sospechado siquiera, mientras que sus antecesores lo han enseñado con arte y método.

323 Jerónimo, *Apología contra Rufino* I 30, *PG* XXIII, col. 441C-442B

Los principios de la dialéctica me han enseñado siete modo de conclusiones, qué significa *axíōma* (que podemos nosotros llamar *propositum),* cómo sin verbo y nombre no hay frase, los pasos del sorites, las trampas del mentiroso, los fraudes de los sofismas. Puedo jurar que desde que salí de la escuela, no las he leído jamás (...) Sin embargo, pareces seguir más bien a los filósofos, las espinas de Cleantes, los retorcimientos de Crisipo, no por un arte que desconoces, sino por la grandeza de su inteligencia. Y ya que los estoicos reivindican para sí la lógica, y tú desprecias los delirios de esa ciencia, en este punto eres epicúreo.

---

[9] Es decir, Platón y sus discípulos (IV 2, 3); cf. una crítica análoga en *Tóp.* 6. Cicerón recoge la crítica de Antíoco a Zenón de haberse apartado de las enseñanzas de su maestro académico Polemón sin poder superarlo. Sobre Zenón discípulo de Polemón, cf. *SVF* I 10-13.

[10] *SVF* I 47.

324 Epicteto, *Disertaciones* I 17, 10-12

«También la lógica es estéril». Más adelante habremos
de considerar también esto. Sin embargo, aun cuando al-
guien lo conceda[11], basta aquello de que (*sc.* la lógica) es
crítica e inspectora de las demás materias y, como si dijéra-
mos, la que dicta sus medidas y pesos. ¿Quién lo dice? ¿Só- 11
lo Crisipo, Zenón y Cleantes? ¿Y Antístenes? ¿No lo dice? 12
Pues, ¿quién es el que dice que «Principio de la educación
es el examen de las palabras?» ¿No lo dice Sócrates? ¿Y so-
bre quién escribe Jenofonte que principiaba por el examen
de las palabras, qué significa cada una[12]?

Representación, comprensión y criterio

325 Ps. Plutarco, *Máximas de filósofos* 12, 900 D-F[13]

En qué se diferencian representación, representado, imaginación e imaginado.

---

[11] Epicteto reconviene a un discípulo que retoma la vieja tradición de rechazo de la lógica, que en la Estoa representaba Aristón de Quíos (sobre el cual, cf. test. 1, § 182 nota), el discípulo de Zenón que siguió la controvertida inclinación cínica de su maestro (Diog. Laerc., VII 160). La respuesta a esta orientación del estoicismo es uno de los puntos que distinguen la labor de Crisipo, cf. Introducción, págs. 55-56.

[12] Zenón, *SVF* I 48 y Cleantes, *SVF* I 483. Epicteto cita aquí una conocida frase de Antístenes el socrático, cf. Dióg. Laerc., VI 17 (*SSR* V A fr. 160) que constituye uno de los fundamentos de su filosofía. La referencia a Jenofonte es de *Recuerdos de Sócr.* IV 61, 1.

[13] Aecio, IV 12, 1, pág. 401 DG. Una relación semejante de estas diferencias concernientes a la facultad de la representación, aunque más extractada, aparece, atribuida también a Crisipo, en Ps. Gal., *Hist. Phil.* 93, pág. 636, 8-18 DG (*FDS* 269). Nem., *Sobre la nat. del hombre* 6, 9-22, págs. 171-173 Ein. (*FDS* 270) presenta la misma información sin atribución de autor. Cf. también el fr. 317 de *Sobre el alma*, donde aparece la distinción entre *phantasía* y *phántasma*. Dióg. Laerc., VII 49 (*SVF* II

Crisipo dice que estas cuatro cosas difieren entre sí. Representación (*phantasía*) es una afección que sucede en el alma que muestra en sí misma lo que la ha producido[14], como cuando vemos por la vista lo que es blanco: es una afección lo que tiene lugar por medio de la visión en el alma y conforme a esta afección podemos decir que hay algo blanco que nos mueve (otro tanto ocurre por el tacto y el olfato). Se dice representación *(phantasía)* por la luz *(phôs),* pues del modo en que la luz se muestra a sí misma y aquello que abarca, también la representación se muestra a sí misma y lo que la ha producido.

Representado (*phantastón*)[15] es lo que produce la representación, como lo que es blanco y lo que es frío, y así todo lo que sea capaz de mover el alma. Esto es lo representado.

Imaginación (*phantastikôn*) es una atracción vana, una afección en el alma que no procede de ningún representado, como el que se debate con sombras y el que extiende las manos al vacío, pues a la representación subyace un representado, pero a la imaginación no.

Imaginado *(phántasma)*[16] es a lo que nos vemos arrastrados conforme a la vana atracción imaginaria. Le sucede a los que sufren un ataque de melancolía o locura. Por ejemplo, el Orestes de la tragedia cuando dice:

---

52) testimonia el privilegio que otorgaban los estoicos a las cuestiones relacionadas con la representación, a la que algunos reconocían el título de parte propia de la lógica, cf. Dióg. Laerc., VII 41 *(SVF* II 48).

[14] Definiciones semejantes de *phantasía* en Dióg. Laerc., VII 45 *(SVF* II 53), Filón de Al., *De opif.* 166 *(SVF* II 57), Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 241 *(SVF* II 64) y 162-163 *(SVF* II 63), quien desarrolla en detalle la condición de *páthos,* y Alej. de Afrod., *Sobre el alma,* págs. 68 *(SVF* II 57) y 72 Bruns *(SVF* II 58), que toma como referencia la definición como *týpōsis* sobre la cual cf., *infra,* frs. 326 y 327.

[15] O «representable», capaz de inducir una representación.

[16] También traducible por «ficción» e, incluso, «fantasma».

¡Oh, madre, te suplico, no me azuces
las doncellas serpentinas de pies sanguinolentos!
¡Ahí, ahí están, ya saltan a mi lado[17]*!*

Lo dice como enloquecido que está, mas no está viendo nada, sino que sólo le parece. Por ello le dice Electra:

Tente, pobre mío, quieto en tu lecho,
que nada ves de lo que crees ver tan claramente[18].

Y del mismo modo habla Teoclímeno en Homero[19].

326 Sexto Empírico, *Contra los profesores* VII 227-231

Dado que nos queda aún por exponer la doctrina de los 227 estoicos, hablemos también sobre ella. Pues bien, dicen estos varones que el criterio de la verdad es la representación comprensiva *(phantasía katalēptikḗ),* y ésta la conoceremos si primero sabemos qué es según ellos una representación y qué diferencias de especie hay en ella[20]. Cleantes entendía 228

[17] Euríp., *Or.* 255-257.

[18] Euríp., *Or.* 258-259.

[19] Se refiere al episodio en que el adivino Teoclímeno predice la matanza de los pretendientes en *Od.* XX 350-357.

[20] Conocemos diferenes clasificaciones de las representaciones: *a)* Diόg. Laerc., VII 46 *(SVF* II 53) en comprensivas y no comprensivas *(akatáleptai),* entendidas estas últimas bien como aquellas que no proceden de objeto alguno *(hypárchon),* bien cuando no son conformes a ese objeto, cf. fr. 19, col. III, Diόg. Laerc., VII 46 *(SVF* II 60), Sexto Emp., *Contra los prof.* VII 426 *(SVF* II 69) y XI 183. Alej. de Afrod., *Sobre el alma,* pág. 71 Bruns *(SVF* II 70), hace la diferencia en términos de intensidad, cf. Sexto Emp., *Contra los prof.* VII 495 *(SVF* II 57); *b)* Diόg. Laerc., VII 51 *(SVF* II 61), en sensibles *(aisthetikaí)* y no sensibles, y en racionales *(logikaí* llamadas *noḗseis,* propias de los animales racionales) y no racionales, Sexto Emp., *Contra los prof.* VII 424 *(SVF* II 68); y *c)* la más compleja de Sexto Emp., *Contra los prof.* VII 241-252 *(SVF* II 65), que aplica el rasgo de la plausibilidad o convicción *(pithanótēs)* según las

la representación como hueco y relieve, al modo de la im-
229 pronta que resulta en la cera por obra de los sellos[21]. Crisipo consideraba absurda tal cosa. «En primer lugar —dice—, cuando el pensamiento se represente en un mismo momento un triángulo y un cuadrado, el mismo cuerpo tendrá necesariamente en un mismo momento formas diferentes, y se hará al mismo tiempo triángulo y cuadrado, e incluso redondo, lo cual es absurdo. Después, al ser muchas las representaciones que se dan en nosotros, serán también multitud las formas
230 que tendrá el alma, lo cual es peor aún que lo anterior». Él mismo entendía que Zenón había hablado de impronta *(týpōsis)*[22] en lugar de alteración *(heteroíōsis),* de modo que la definición era la siguiente: «Representación es la alteración del alma», sin que sea ya absurdo que un determinado cuerpo en un mismo momento, al constituirse en nosotros
231 multitud de impresiones, reciba multitud de alteraciones. Es como el aire cuando son muchos los que hablan: recibe en un momento incontables choques diferentes y al mismo tiempo mantiene muchas alteraciones, de este modo también la parte directora sufre algo análogo cuando recibe representaciones variadas[23].

327 Sexto Empírico, *Contra los profesores* VII 372-374

Si la representación es una impronta en el alma, es bien en relieve, como piensa Cleantes, bien conforme a una sim-

---

posibilidades de combinación con su negación; entre las convincentes se encuentran las verdaderas, siendo las comprensivas una especie de ellas y definidas como en *a).* Sexto la atribuye a los estoicos antiguos en *Contra los profesores* VII 255 (cf. *Ibid.* VII 67).

[21] *SVF* I 484.

[22] *SVF* I 58.

[23] Cf. para esta precisión el fr. 317 de *Sobre el alma.*

ple alteración, como fue la opinión de Crisipo. Y si existe en relieve, se seguirán aquellos absurdos que dice Crisipo. Pues 373
si a la manera de la cera el alma recibe la impronta de la representación pasivamente, siempre el último movimiento oscurecerá la anterior representación, del mismo modo que la impronta del segundo sello borra la del primero. Pero si es así, se elimina la memoria, que es un atesoramiento de representaciones, y se elimina todo arte, pues se trata de un conjunto y agregado de comprensiones, mas no es posible que representaciones múltiples y variadas se den en la parte directora, cuando en cada momento son diferentes las improntas que se conciben en él. Por tanto, la representación propiamente pensada no es una impronta. Por otro lado, si 374
las cosas que aparecen son la visión de lo no aparente y podemos ver que los cuerpos visibles de mayor densidad que el hálito *(pneûma)* no son capaces de mantener en sí ninguna impronta, es razonable pensar que tampoco el hálito conserva una sola impresión derivada de la representación.

328 Hierocles, *Elementos de moral*, col. VIII 9-12 Long-Bastianini[24]

Con diferentes conjeturas sobre lo que sucede se presentan dos nobles varones de la escuela, Crisipo y Cleantes. De ellos, Crisipo... cierta parte del ... pues es caliente... de ellos, la representación y la percepción es indefinida... Al comien-

[24] El inicio del fragmento parece aludir a la polémica entre Crisipo y Cleantes sobre la naturaleza de la representación, cf. G. Badalamenti en *CPF* I 1* 30 3T, págs. 419-420. Von Arnim considera que Hierocles se refiere al problema del desarrollo de la autopercepción. En el texto inmediatamente anterior (col. VII 57), Hierocles ha expuesto que, en el momento del nacimiento, la representación y la percepción son confusas e imprecisas. El papiro completo está editado como *CPF* I 1** 60 1 por G. Bastianini y A. A. Long, con bibliografía y un extenso comentario (el pasaje en cuestión en pág. 351 y comentario, págs. 447-448).

zo, la representación y la percepción son algo completo... y, como es nuestra costumbre llamarlo...

329 Cicerón, *Sobre la adivinación* II 61, 126

Si los dioses hiceran esto *(sc.* enviarnos sueños premonitorios) por nuestra causa durante el sueño, lo harían mejor en la vigilia, sobre todo cuando Crisipo, en polémica con los académicos[25], afirma que son mucho más claras y ciertas las cosas que se ven durante la vigilia que las que ven los que sueñan.

330 Estobeo, I 50, 30[26]

Crisipo (*sc.* sostiene) que lo dulce genérico *(tò genikòn hēdý)* es ya algo inteligible *(noētón)*, sin embargo el especí-

---

[25] Sobre esta polémica acerca de la noción de la evidencia y la posibilidad de la comprensión que toma como referencia las visiones oníricas como paradigma de percepciones claras y falsas, cf. Cic., *Lúculo* 15, 47 *(SVF* II 47). El hecho de que además las envíen los dioses, como parte de su providencia, desata otra polémica de la que da testimonio Plutarco.

[26] Aecio, IV 9, 13, pág. 398, 5-7 DG. La información acerca de Crisipo sigue a una relación sobre la naturaleza de lo agradable y lo desagradable, que Epicuro asignaba a los sensibles *(aisthētá)* y los peripatéticos, a los inteligibles *(noētá)*. La posición de Crisipo, que hay que entender en el contexto de la polémica estoica sobre los universales, es contrapuesta a la de Epicuro y de ahí el sentido del «ya» *(ḗdē),* que Diels consideraba indicio de una formulación peripatética de doxografía. Los estoicos situaban las representaciones generales *(genikaí)* entre las ni verdaderas ni falsas en *c)* de la nota 20; sobre los conceptos *(ennoḗmata),* cf. *infra,* fr. 380. La doctrina estoica de la sensación desarrollaba una gran sutileza de distinciones (cf. Dióg. Laerc., VII 52 [*SVF* II 71]), por la relación estrecha que tiene con la representación, de la que es el primer momento; le atribuían, por tanto, una forma peculiar de asentimiento y comprensión (cf. Aecio, IV 8, 12, en Estob. [*SVF* II 72], Cic., *Lúculo* 108 [*SVF* II 73]), que en un primer momento del proceso es inevitable (cf. Gal., *In Hipp. Off.* XVIIIB, pág. 654 K [*SVF* II 75]) y tal vez, por ello, verdadera (cf. Aecio, IV 9, 4 [*SVF* II 78], pero cf. Sexto Emp., *Contra los profesores* VIII 185 y Cic., *Lúculo* 101).

fico *(eidikón)* que se presenta *(sc.* al alma)[27], es ya algo sensible *(aisthētón).*

331 PLUTARCO, *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 34B

La aplicación más amplia de las expresiones la sugirió correctamente Crisipo: que se debe desplazar y trasladar lo útil a las cosas del mismo género. Pues cuando Hesíodo dice:

Ni un buey perecería, si no hubiera mal vecino[28],

también refiere lo mismo al perro y al asno, así como igualmente a todo lo que puede perecer. A su vez Eurípides cuando dice

¿Mas quién es esclavo si no le preocupa morir?[29]

hay que sobreentender que lo mismo ha dicho sobre las penalidades y la enfermedad.

332 PLUTARCO, *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 31E

Y no es que, ciertamente, se deban escuchar con descuido los nombres, pero hay que rechazar el pasatiempo de Cleantes. De hecho a veces juega con la ironía cuando aparenta interpretar lo de

---

[27] Hemos sobrentendido «al alma» como complemento del participio *prospípton,* a partir del importante pasaje de AECIO, IV, 11, 3, *ap.* PS.-PLUT., *Máximas de filósofos* 900B-D *(SVF* II 83), en el que se describe con este verbo el hecho de que determinadas imaginaciones se presenten efectivamente en el alma de los seres vivos.

[28] *Trabajos* 348, sobre el aprovechamiento crisipeo de Hesíodo cf. fr. 316 de *Sobre el alma* y fr. 491 y sobre la posible atribución de estos pasajes a libros, cf. nota a núm. 140 H.-G.

[29] Fr. 958 N^2. De una tragedia que no podemos determinar, atribuida al *Alejandro* por Snell en su edición del papiro de esta tragedia (fr. 62), atribución que no aceptan Jouan-Van Looy.

Zeus padre que gobiernas desde el Ida[30]

y lo de

Zeus señor de Dodona[31],

pretendiendo que lo entendamos como una sola expresión, en la idea de que el aire que se exhala de la tierra es «*anadodoneo*» por esa 'emanación' *(anádosis)*. También Crisipo en muchos lugares es tenaz, y no por juego, sino por afán de inventar palabras inadmisibles, y fuerza que *altisonante Cronida* sea el que es hábil en dialogar y permanece firme por la fuerza de la razón[32].

Dialéctica

333 Diógenes Laercio, VII 62

La dialéctica es, como dice Posidonio, la ciencia de lo verdadero, lo falso y lo indistinto[33]. Trata ésta, como dice Crisipo, sobre los significantes y los significados.

---

[30] Epíteto de Zeus en *Il.* III 320; VII 202 y XXIV 308.

[31] *Il.* XVI 233. La invocación a Zeus como señor *(ánax)* de Dodona *(ána dōdōnaîe)* es interpretada etimológicamente por Cleantes tomando el sustantivo en caso vocativo *ána* («señor») por la preposición *aná* y el adjetivo gentilicio *dōdōnaîe* («de Dodona») como si estuviera relacionado con verbo *dídōmi* («dar»). De este modo se da al sintagma homérico el sentido del verbo *anadídōmi* y el sustantivo *anádosis*. Esta interpretación del pasaje aparece en los *Escolios a Ilíada* XVI 233, vol. IV, pág. 219 Erbse, atribuida a «algunos Homeristas».

[32] Se trata de un epíteto de Zeus es *eurýopa*, «de ancha voz», *v. gr. Il.* I 498. Etimológicamente, el segundo elemento del compuesto puede relacionarse también con el sustantivo *ṓps*, «ojos» o «rostro».

[33] Posidonio, fr. 188 E.-K., cf. Dióg. Laerc., VII 42 *(SVF* II 48), Sexto Emp., *Contra los prof.* XI 187 *(SVF* II 123). La división que se

334 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1035F-1036A[34]

En cuanto a disputar en favor de tesis contrarias, en general Crisipo dice no desaprobarlo, pero aconseja hacerlo con cautela, como en los tribunales, no para defenderlas, sino para diluir lo que cada una tiene de convincente. «Pues, para aquellos que practican la suspensión del juicio sobre todos los asuntos les corresponde practicarlo y les resulta de cierta utilidad para sus propósitos, pero, para quienes se aplican a una ciencia por la cual habremos de vivir en coherencia, es al contrario: deben analizar en elementos y enseñarlos por su orden[35] desde el principio hasta el final a quienes se introduzcan en ella, en lo cual hay ocasión de mencionar los argumentos contrarios, diluyendo lo que tengan de convincente, como se hace precisamente en los tribunales». Esto lo dijo con esas mismas palabras.

335 CICERÓN, *Orador* 32, 115

Por tanto considero que quien se sienta atraído por la gloria de la elocuencia no debe ser por completo ignorante en estos asuntos (*sc.* en la lógica), sino que, instruido ya sea en aquella antigua doctrina ya en esta de Crisipo, conocerá primero la capacidad, naturaleza y géneros de las expresiones, tanto simples como compuestas; además, en qué modos

---

atribuye a Crisipo es la que sigue en esencia DIÓGENES LAERCIO, VII 43 (L.-S. 31A). Las dos definiciones no rivalizan sino que, al modo estoico, se complementan, cf. Introducción, págs. 26-27. Sobre la definición ética de la dialéctica, cf. fr. 318.

[34] Von Arnim asigna este fragmento a *Sobre el uso del discurso* (cf. fr. 36, pero cf. también fr. 272 de *Tesis físicas).* Sobre la importancia de este pasaje para la reconstrucción de la teoría crisipea del *pithanón* y de su función argumentativa, cf. fr. 294 de *Sobre el alma.*

[35] Para este pasaje, Cherniss propone *katateichízein*, «fortalecer», cf. DIÓG. LAERC., VII 83 (*SVF* II 139).

se dice cada una, por qué criterio se distingue la verdadera de la falsa, qué resulta de cada una, qué sigue a cada una, cuál es la contraria y, como quiera que muchas se dicen ambiguamente, de qué modo convenga distinguir y explicar cada caso.

SIGNIFICANTES: VOZ, ELEMENTOS Y PALABRAS[36]

336 VARRÓN, *Sobre la lengua latina* VI 56, pág. 77 GOETZ-SCHÖLL

Hablar (*loqui*) se dice por el lugar (*sc.* desde el que se habla), ya que, según se dice, quien comienza a hablar dice las palabras y demás vocablos antes de que pueda decirlas en su lugar *(locus)* propio. Aquél, dice Crisipo, no habla, sino que es como si hablara; porque así como la imagen de un hombre no es un hombre, lo mismo en el caso de los cuervos, las cornejas o los niños que empiezan a hablar por primera vez: sus palabras no son palabras, porque no se puede decir que hablen. Por consiguiente, habla aquel que coloca conscientemente cada palabra en su lugar, y se ha expresado *(prolocutus)* cuando, hablando, ha hecho salir lo que tenía en el alma[37].

---

[36] Según DIÓG. LAERC., VII 55 *(SVF* II 136), es el punto de partida de la dialéctica según la mayoría de los estoicos. Sobre la definición de la voz según Crisipo, cf. fr. 263 de *Física,* y sobre su importancia demostrativa en la doctrinas del alma, cf. fr. 294 de *Sobre el alma.* El grueso de la doctrina sobre este tema se atribuye a Diógenes de Babilonia, a cuyos fragmentos remite Von Arnim.

[37] Cf. DIÓG. LAERC., VII 57, para la diferencia entre emitir un sonido y expresar por medio de una voz significante; cf., *infra,* fr. 353, nota 52.

337 DIÓGENES LAERCIO, VII 57

Cinco son las partes del discurso, como dicen Diógenes en el libro *Sobre la voz*[38], y Crisipo: nombre *(ónoma)*, nombre común *(prosēgoría)*, verbo *(rhêma)*, conjunción *(sýndesmos)* y artículo *(árthron)*.

338 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* VIII 3, 12-14, pág. 499 1-8 DE LACY

Platón cree que este fuego sensible es una concentración de cuerpos minúsculos que tienen todos la forma de una pirámide[39]. Cada uno de ellos, dice, es un elemento de fuego, como si alguien dijera que cada uno de los granos de trigo es un elemento del montón de trigo. Por el mismo razonamiento también los elementos de la voz engendran primero las sílabas, después engendran de sí mismas el nombre y el verbo y, además, la preposición *(próthesis)*, el artículo y la conjunción, que Crisipo llama, a su vez, elementos del discurso *(toû lógou stoicheîa)*[40].

339 AULO GELIO, *Noches Áticas* XI 12, 1-3

Dice Crisipo que toda palabra es ambigua por naturaleza, porque se puede tomar la palabra en dos sentidos o más[41]. Pero Diodoro, de sobrenombre Crono, decía «Ningu-

---

[38] Diógenes, fr. 20 *(SVF* III, pág. 213).

[39] Galeno acaba de citar PLATÓN, *Tim.* 56b 3-5.

[40] DUFOUR, pág. 158, ha llamado la atención sobre este texto que atribuye a Crisipo una enumeración de las partes del discurso que no coincide con la del fr. anterior. Según la que le atribuye Galeno, Crisipo no haría distinción entre nombre común y propio, y distingue además la preposición.

[41] Al fenómeno de la ambigüedad dedicó Crisipo las obras recogidas en la serie tercera de la tercera parte del catálogo, núms. 54-60 H.-G. Cf. la bibliografía allí reseñada. Sobre el sentido de este fragmento, cf. ATHERTON, *Stoics on Ambiguity*, págs. 154 y 298-300.

na palabra es ambigua, ni nadie dice ni piensa nada ambiguo, ni debe parecer que se dice algo diferente de lo que siente que dice aquel que lo dice. Ahora bien —dice—, cuando yo he entendido una cosa y tú has percibido otra, puede parecer que se ha hablado de manera oscura más bien que ambigua. pues la naturaleza de una palabra ambigua debe ser tal que el que la pronuncie diga dos cosas o más; ahora bien, nadie consciente de decir una sola cosa dice dos o más»[42].

340 VARRÓN, *Sobre la lengua latina* VI 1-2, pág. 37 GOETZ-SCHÖLL

En este libro hablaré de las palabras de los tiempos y de aquello que, cuando se realiza, se hace o dice con un tiempo determinado, como 'está sentado' *(sedetur)*, 'anda' *(ambulatur)*, 'hablan' *(loquuntur)*; y si se adjuntan algunos términos de diferente género, nos atendremos más a la parentela de las palabras que a la crítica del que escucha. De esto son autoridad suficiente para mí Crisipo y Antípatro[43], y aquéllos en quienes, si no hay tanto ingenio, sí al menos más erudición, que escriben que todas las palabras derivan de otras, de tal manera que unas incorporan letras, otras las pierden, otras las cambian.

341 VARRÓN, *Sobre la lengua latina* X 59; pág. 196 GOETZ-SCHÖLL

Pues a veces una cosa se ve a partir de otra, según escribe Crisipo, como el padre a partir del hijo y el hijo a partir del padre, y no de otro modo en las arcadas la derecha se alza a causa de la izquierda, y la izquierda a causa de la derecha[44]. Razón por la cual en ocasiones se pueden obtener de

---

[42] DIODORO CRONO, *SSR* I fr. 7. Sobre el filósofo, cf. fr. 10 y nota.
[43] ANTÍPATRO, fr. 17 *(SVF* III, pág. 246).
[44] Cf. CLEM. DE ALEJ., *Estróm.* VIII 9, 30, 2 *(SVF* II 349).

los casos rectos los oblicuos y de los oblicuos los rectos, de los singulares plurales y de los plurales singulares.

342 *Etimológico Magno, s.v.* «vengador» (*alástōr*), pág. 57 GAISFORD[45]

Vengador: El malhechor o el criminal, o Zeus que vigila los crímenes. Según el filósofo Crisipo se dice del culpable y el criminal, a partir de la expulsión *(élasis)*, el que merece ser expulsado *(elaúnesthai)* a causa de su crimen. Por el andar errabundo *(alâsthai)*, el vagar; o el que obra hechos malditos *(álasta drôn)*.

343 FOCIO, *Léxico, s.v.* «vengador» *(alástōr)*, A 896 y 897, vol. I, págs. 95-96 THEODORIDIS[46]

Vengador: El malhechor. Según el filósofo Crisipo a partir de la expulsión (*élasis*), el que merece ser expulsado (*elaúnesthai*) a causa de su crimen...

---

[45] De las tres explicaciones etimológicas sólo la primera es seguramente de Crisipo, aunque también es probable que la segunda proceda de él. Crisipo relacionaba la suerte del malhechor *(hamartōlós)* con su expulsión *(elaúnesthai)*, cf., *infra,* fr. 343, pero es muy plausible que la relación etimológica con el vagabundaje *(alâsthai)* por la metátesis de las vocales iniciales activada en la primera etimología, fuera señalada por Crisipo, cf., *supra,* fr. 340. De hecho EUST., *Com. a la 'Ilíada',* vol. I, pág. 750, 4 VAN DER VALK atribuye a Crisipo expresamente sólo esta segunda etimología. También es probable la atribución a Crisipo de la ambigüedad señalada al comienzo en la predicación apropiada del sustantivo, bien Zeus (cf. *Himnos órficos* 73, 1), bien el malhechor o asesino, que también aparece en Eustacio y prácticamente todos los léxicos conocidos (cf., *infra,* fr. 343), así como la interpretación tercera de «el que comete actos imperdonables *(álasta* probablemente de *lanthánō*, que no pueden olvidarse, como explicita Eustacio*)*, i.e., que merecen expulsión». Cf. las mismas etimologías y ambigüedades en *Etymol. Gen.*, *s.v.* «*alástōr*», 400 LASS.-LIV.

[46] Para la primera versión de esta etimología, cf. *Lex.*, *ap.* BEKKER, *Anecdota Graeca*, vol. I, pág. 374, y PAUS., *Ática,* frag. a 61, pág. 157 ERBSE; para la segunda, cf. SUET., *Perì blasphēmiôn* 77. TAILLARDAT.

O, como dice Crisipo, un desterrado *(elástōr)* que merece ser expulsado.

344 *Etimológico de Orión, s.v.* «codo» *(ankṓn),* pág. 17a STURZ

Crisipo dice *enkṓn,* de apoyarse *(enkeîsthai)* un hueso en el otro[47].

345 *Etimológico Magno, s. v.* «enseñar» *(didáskō)*, pág. 272 GAISFORD[48]

Herodiano dice que Crisipo afirma que el significante de «enseñar» *(didáskein)* deriva de 'ejercitar' *(askeîn)*: 'ejercito en algo' *(ti askô)*, 'entreno' *(diaskô)*, con la epéntesis de una 'd', 'enseño' *(didáskō).*

346 *Etimológico Magno, s.v.* «palma» *(palaistḗ),* pág. 647 GAISFORD (*SVF* II 161; *FDS* 676)[49]

Se dice palmo *(spithamḗ)* de hacer una separación *(apospasmós),* por la separación que va desde el dedo grande, el pulgar, hasta la punta del meñique. Según Crisipo, sin embargo, de que separa *(spâsthai)* toda la mano.

347 *Etimológico Gudiano, s.v.* «fanfarrón» *(alázōn)*, pág. 78, 11-13 DE STEFANI

El que engaña y se ufana de ello. Se llama así al que vive errante y vagabundo o también de ir de un sitio para otro; y, tambien, según Crisipo, al que vive de manera extraña *(állōs zôn)*, no a partir de sus actividades, sino del engaño.

---

[47] Cf. *Etim. Gud., add., s.v.* «codo» *(ankṓn),* pág. 14 DE STEFANI.

[48] La interpretación aparece testimoniada por primera vez en HEROD., *De pathol. ap. Gramm. Graec.* III, 2, pág. 178 LENTZ. Más tarde ZONARAS, *Lex., s.v. didáskō,* col. 543 la atribuye a Crisipo y a Herodiano.

[49] Cf. *Etim. Gud., s.v.* «palma» *(palaistḗ)*, pág. 448 STURZ.

348 *Etimológico Gudiano, s.v.* «izquierda» *(aristerá),* pág. 193, 13-14 DE STEFANI

La mano. Se dice, según Crisipo, del verbo 'levantar' *(aírō)*, porque la mayoría de los pesos los cargamos por medio de ella en el hombro.

349 *Etimológico Gudiano, add., s.v.* «tierno» *(atalós),* pág. 224, 16-18 DE STEFANI

Con acento agudo. *Tálos* se dice a partir de 'sufrir' *(tlênai)*, igual que 'desgraciado' *(tálas)*, por composición de la 'a' privativa: el que que no puede soportar más el sufrimiento. Crisipo: «Surge a partir de 'suave' *(hapalós),* por cambio de 'p' en 't'».

350 *Etimológico Gudiano, s.v.* «artesano» *(bánausos),* pág. 270 DE STEFANI

Crisipo, a partir de que los artesanos se ganan la vida *(bíos)* trabajando ⟨en los hornos⟩ *(haûsos)*[50].

351 VARRÓN, *La lengua latina* VI 11, pág. 62 GOETZ-SCHÖLL

'Evo' *(aeuum)* se dice de la 'edad' *(aetas)* de la totalidad de los años, que se convierte en 'eterno' *(aeternus),* que los griegos llaman *aiṓn*, lo cual dice Crisipo que es aquello «que es siempre» *(aeì ón).*

352 *Etimológico Magno, s.v.* «*korythalḗ*», pág. 531 GAISFORD[51]

El laurel que se pone delante de las puertas. Porque los brotes, que llaman 'muchachos' *(kóroi),* florecen *(thállousin),* como dice también Crisipo.

---

[50] El suplemento es de De Stefani.

[51] *Korythálē* es una rama con guedejas de lana que llevaban los muchachos en las fiestas dedicadas a Ártemis llamadas *Korythalía* (que en el mundo dorio correspondían a la ática *Eiresiṓnē),* y que colocaban al final delante de la puerta de casa. Cf. *Etim. Gud., s.v.* «*korythálē*» pág. 338 STURZ.

353 HERODIANO, *Prosodia general*, en *Gramm. Graec.*, vol. III, 1, pág. 108 LENTZ

La palabra 'pueblo' *(laós)* viene, según hace la etimología Crisipo el estoico, de 'hablar' *(lalô)*, 'charlatán' *(lalós)*, y de ahí 'pueblo' *(laós)*. Viene de esa palabra como 'parlante' *(mérops)* de 'voz' *(óps)*, y 'hombre' *(ánthrōpos)* de 'el que tiene voz articulada' *(diōrthrōménēn ópa)*, por lo que también *(sc.* se les dice) 'dotados de voz' *(audḗentes)*:

O bien estoy de cierto cerca de hombres dotados de voz [52].

354 CIRILO, *Léxico*, en *Anecdota Graeca*, vol. IV, pág. 193 CRÄMER

Ahorrador *(pheidōlós)*. .... Crisipo el que rehúye dar *(pheúgei doûnai)*.

SIGNIFICADOS: EXPRESABLES COMPLETOS Y PROPOSICIONES SIMPLES Y COMPLEJAS

355 ESTOBEO, III 28, 18

De Crisipo. Crisipo dice que es diferente jurar lo verdadero *(alēthorkeîn)* y jurar bien *(euorkeîn)*, y también, perjurar *(epiorkeîn)* y jurar lo falso *(pseudorkeîn)* [53]. Pues, nece-

[52] *Od.* VI 125. GAL., *In Hipp. Hum.* I XVI, pág 204 K. e *In Hipp. Epid.* III 3 XVIII, pág. 757 K. *(SVF* II 144), distingue el término *audḗ* de los otros que también designan la voz *(phōnḗ* y *diálektos*) porque el primero significa estrictamente la voz humana en tanto que sirve para comunicarse *(dialégesthai allḗlois)*, y trae a colación el epíteto homérico que se comenta en el fragmento.

[53] Sobre este texto, cf. FREDE, *Die stoische Logik*, págs. 43 s., quien señala que con estas distinciones Crisipo critica los falsos usos de los términos 'perjurar' *(epiorkeîn)* como en *Il.* X 332, donde Héctor jura dar a Dolón los caballos de Aquiles que aquel ha solicitado como recompensa, un juramento que resultará vano, como precisa el verso prolépticamente:

sariamente, el que jura, en el momento mismo en el que jura, jura o bien lo verdadero o bien lo falso, pues el objeto de su juramento, dado que es una proposición, es o verdadero o falso. Mas el que jura no necesariamente jura bien o perjura en el momento en el que jura, mientras no llegue el tiempo al que se remiten los juramentos. En efecto, es de este modo como se dice de alguien que se atiene a los pactos o los viola: no cuando se establecen, sino cuando llega el tiempo acordado. Así también podrá decirse de alguien que jura bien o que es un perjuro cuando se presenta la ocasión en la que acordó cumplir los términos de su juramento.

---

epíorkon epṓmose «añadió un juramento baldío». El verbo español «perjurar» significa tanto el hecho de faltar a la fe dada en un juramento como el de jurar de mala fe algo que se sabe falso o que no se pretende cumplir, pero no el juramento baldío como el de Héctor a Dolón. Puede leerse una breve pero aclaradora explicación del texto, en SCHENKEVELD, «Language. Linguistics», *CHHP*, págs. 201-202, en relación con las proposiciones «contenidas» *(perieilēmména*, cf. fr. 19, cols. X y XI-XIII). El verbo *alēthorkeîn* «jurar la verdad» es un *hapax* crisipeo, construido probablemente a partir del igualmente raro *pseudorkeîn*, cuyo testimonio más antiguo se encuentra en ARISTÓF., *Asambl.* 692, aunque en la *Medea* de EURÍPIDES, v. 1391, Jasón recibe de Medea triunfante el calificativo de *pseúdorkos* que justifica su venganza. HERÓDOTO presenta también el término *pseudórkios* (I 165). Cf. también Escolios a la *Ilíada* II 349b1 ERBSE *(SVF* II 169). Se atribuye a los estoicos en general la doctrina de que el juramento se cuenta entre los *lektá* completos que no son verdaderos ni falsos *(tò omotikón, horkikón)*, cf. AMON., *Com. al «Sobre la interpretación»*, págs. 2-3 BUSSE *(SVF* II 188), DIÓG. LAERC., VII 66-68 *(SVF* II 186) y SIMPL., *Com. a las «Categ.»*, pág. 406 *(SVF* II 192). No aparece en la lista de SEXTO EMP., *Contra los prof.* VIII 70-75 *(SVF* II 187). Cf. sobre este desarrollo de la dialéctica estoica, que remonta en lo esencial a Crisipo, D. M. SCHENKENVELD, «Stoic and Peripatetic Kinds of Speech Act and the Distinction of Grammatical Moods», *Mnemosyne* 37 (1983), págs. 291-353. Hace referencia a esta cuestión el fr. 19, col. IX MARRONE.

356 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 46, 1055D

¿Cómo no va a ser contradictorio su discurso sobre los posibles con el del Destino? Pues si no es posible lo que o es verdadero o lo será, según Diodoro, sino que lo susceptible de suceder, aunque no vaya a suceder, es posible, habrá muchas posibilidades que no sean conforme al Destino. ⟨De modo que, o bien⟩[54] pierde el Destino su fuerza inamovible, indomeñable y superior a todo o, si éste es cual Crisipo pretende, muchas veces lo susceptible de suceder vendrá a quedar en imposible[55].

357 Alejandro de Afrodisias, *Comentario a los «Analíticos primeros»*, págs. 177, 25-178, 8 Wallies[56]

Crisipo, cuando dice que nada impide que a algo posible siga algo imposible, nada objeta a la prueba aportada por Aristóteles, sino que intenta por medio de ciertos ejemplos mal compuestos mostrar que eso no es así. Pues dice que el condicional «si Dión está muerto, éste está muerto» es verdadero mientras se señala a Dión: el antecedente «Dión está muerto» es posible, porque puede ser verdadero el que Dión esté muerto, pero «éste está muerto» es imposible. Pues al morir Dión se destruye la proposición «éste está muerto», ya

[54] Conjetura de Pohlenz.

[55] Cf. fr. 10 de *Sobre los posibles*, donde se expone las diferencias con Diodoro Crono sobre el argumento Dominante. Sobre las implicaciones de la versión crisipea del argumento para los problemas planteados por la idea de destino, cf. fr. 460 y Simpl., *Com. a las «Categ.»*, pág. 408 Kalbfl. (*SVF* II 198).

[56] Comentario sobre *Analíticos Primeros* I 34a 10 y ss. Cf. Ps. Amonio, *Com. a los «Analíticos Primeros»*, págs. 50, 5-21 Wallies (*FDS* 996), Juan Filóp., *In Analit. Pr.*, págs. 165, 27-167, 30 Wallies (*FDS* 995), y Proclo, *In Parm.* I, págs. 62 s. Steel (págs. 696, 21-27 Cousin; *FDS* 997). Estos textos desarrollan la solución crisipea del argumento Dominante, según la cual de un posible puede seguirse un imposible, cf. fr. 10 y las notas.

que no existe ya quien pueda recibir la referencia deíctica. En efecto, la referencia deíctica es sólo de un ser vivo y en cuanto está vivo. Por tanto, si no es posible ya el 'éste', porque está ya muerto, ni a su vez existe Dión de forma que pueda decirse de él «Éste está muerto», es imposible «Éste está muerto». No sería imposible si se pudiera después, tras la muerte de Dión (de quien se predicaba el antecedente del condicional «Éste está muerto» cuando Dión estaba vivo), predicar de nuevo 'éste'. Puesto que esto no es posible, sería imposible «Éste está muerto». De modo semejante expone lo de «Si es de noche, no es de día», señalando al día. Pues también en este condicional, aun cuando es verdadero, según cree, para un antecedente posible, es imposible el consecuente.

358 Diógenes Laercio, VII 68-69[57]

Entre las proposiciones unas son simples, otras no simples, como dicen Crisipo y sus discípulos, y Arquedemo, Atenodoro, Antípatro y Crinis. Simples son las ⟨no⟩ constituidas por una proposición duplicada o de varias proposiciones, por ejemplo, «es de día»[58]. No simples son las compuestas de una proposición repetida o por varias proposiciones: de una proposición repetida como «si es de día, ⟨es de día⟩»; de varias proposiciones como «si es de día, hay luz».

---

[57] Sobre la clasificación estoica de las proposiciones simples, cf. la bibliografía recogida *supra* en nota 101 al test. 29 y las dos formas de composición, a partir de proposiciones repetidas *(diaphoroúmena)* o diferentes *(diaphéronta)*, cf. Sexto Emp., *Contra los prof.* VIII 108 *(SVF* II 216).

[58] El texto requiere la corrección que adoptamos de las propuestas por Frede, *Die stoische Logik*, pág. 51, nota 6. Cf. Sext. Emp., *Contra los prof.* VIII 94-95 *(SVF* II 205). Markovich mantiene el texto de Long: «Simples son las constituidas por una proposición ⟨no⟩ duplicada [o por varias proposiciones]». El Atenodoro citado es, probablemente, Atenodoro de Tarso, preceptor de Augusto, cf. R. Goulet, «Athénodore de Tarse *dit* Calvus», A497 *DPhA* I, págs. 645-647.

359 Galeno, *Introducción a la dialéctica* IV 4-6, pág. 10 Kalbfleisch[59]

Si la expresión se dice de otras cosas que no tienen entre sí consecuencia ni contradicción, llamaremos a esta proposición «conjunción» *(sympeplēgménon)*, como en «Dión pasea y Teón conversa». Éstas, en efecto, no tienen ni conflic-
5 to ni consecuencia y se expresan en unión. Por ello, cuando las negamos, diremos que el discurso es o una unión *(symplokḗ)* negativa o un conjunción negativa, pues por el momento no hay diferencia entre decir conjunción negativa o
6 unión. Pero Crisipo y sus discípulos, prestando también aquí más atención a las palabras que a las cosas, llaman conjunciones a todas las proposiciones compuestas por las llamadas partículas conjuntivas, aunque sea a partir de contradictorias o consecuentes. Los nombres en los que se cifra cierta precisión en la enseñanza los usan descuidadamente, mien-

---

[59] En los capítulos anteriores (III-IV) Galeno ha opuesto a las consideraciones formales de las distinciones estoicas, que él tacha de meramente verbales, la atención a la naturaleza de las cosas, actitud que atribuye a los antiguos. Desde este punto de vista de la necesidad existencial, disyunciones e implicaciones son equivalentes y, por ello, son justamente llamadas «hipotéticas» y sólo se diferencian por presentar conexión *(synécheia)* o separación *(diaíresis)*, que resulta en una incompatibiliad más o menos rigurosa de la existencia. Las conjunciones propiamente dichas son para Galeno las que unen proposiciones que no muestran ni consecuencia ni incompatibilidad. Para la definición estricta de la conjunción *(sympeplēgménon, symplokḗ)*, cf. el fr. 2 de *Definiciones dialécticas*. Los antiguos consideraron que el uso de estos términos era ya restrictivo respecto del de los filósofos anteriores, cf. Dexipo, *Com. a las «Categ.»,* pág. 22 Busse *(SVF* II 209). Sobre su condición de verdad, cf. Sexto Emp., *Contra los prof.* VIII 124 *(SVF* II 211), quien aduce la imagen que los estoicos utilizaban: la verdad de la conjunción no permite ningún elemento falso, del modo en que un solo roto en un vestido hace que lo consideremos roto, pese a que el resto pueda estar en perfectas condiciones. Cf. también Aul. Gel., XVI 8, 9 *(SVF* II 213).

tras que, en aquellos en los que las expresiones no significan nada diferente, se ponen a legislar sentidos.

360 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 29, 1047C-E

Mas éste (*sc.* Crisipo), sin haber realizado por su cuenta indagación cuidadosa al respecto ni recabar de los expertos la verdad, dice que las combinaciones que se obtienen por medio de las diez proposiciones superan el millón en número. Pues bien, Platón tiene como testigos a los más reputados doctores, Hipócrates, Filistión y Dioxipo el hipocrático, y de los poetas a Eurípides, Alceo, Éupolis y Eratóstenes[60], quienes sostienen que el liquido pasa por el pulmón[61]. Pero a Crisipo todos los matemáticos lo refutan, entre los que se cuenta también Hiparco, quien demuestra su enorme error de cálculo, si es que, por un lado, la afirmativa le da como resultado un millón tres mil cuatrocientas nueve proposiciones complejas, y la negativa, trescientas una mil novecientas cincuenta y dos.

361 PLUTARCO, *Charlas de sobremesa* VIII 9, 732 F-733A

Crisipo sostiene que el numero de proposiciones compuestas solamente a partir de diez simples es superior a un

---

[60] Los médicos Hipócrates, Filistión y Dioxipo (que Wellmann corrigió en Dexipo), junto con citas de los tres poetas mencionados, aparecen en PLUT., *Charlas de sobremesa* VII 1, 698A-700B para dar apoyo a Platón en esta teoría. Los textos de los poetas son ALCEO, fr. 347 LOBEL-PAGE, EÚPOLIS, fr. 158 K.A, de la comedia *Los aduladores*, y EURÍPIDES, fr. 983 N^2. Sobre los problemas (irresueltos) planteados por los cálculos de Crisipo e Hiparco, Dufour reseña el artículo de R. P. STANLEY, «Hipparchus, Plutarch, Schröder and Hough», *American Mathematical Monthly*, 104 (1997), 344-350.

[61] En el párrafo inmediatamente anterior Plutarco transmite la crítica de Crisipo a Platón por haber aceptado esta teoría médica, cf. fr. 273 de *Tesis físicas*.

millón, pero esto lo refutó Hiparco[62], al demostrar que la afirmativa comprende ciento tres mil cuarenta y nueve proposiciones compuestas, y su negativa, trescientas diez mil novecientas cincuenta y dos. Jenócrates a su vez afirma que el número de sílabas que pueden formar la combinación de letras es de un billón dos mil millones[63].

362 GALENO, *Sobre los medicamentos simples* II 16, XI, pág. 499 KÜHN

Se está de acuerdo en que todo lo picante provoca la tos y se está de acuerdo también en que el aceite provoca la tos, pero de establecer esto no se sigue que el aceite sea picante, ni aunque hagamos las premisas categóricas o hipotéticas, porque ni en la segunda figura se sigue consecuencia alguna, ni la implicación es necesariamente verdadera. En los silogismos categóricos resultan las siguientes dos proposiciones: «Todo lo picante provoca tos» y «Todo aceite provoca tos», de las que, aunque se acepten, no se sigue nada. Por otro lado, de la proposición hipotética, que Crisipo y sus discípulos llaman «implicación» *(axíōma synēmménon)*, no podemos constatar su verdad ni por los sentidos ni por la consecuencia lógica *(akolouthía)*[64].

---

[62] Hiparco es el famoso astrónomo que vivió en la segunda mitad del siglo II a. C.

[63] Fr. 89 ISNARDI.

[64] Sobre las condiciones de verdad atribuidas a Crisipo, cf. fr. 594. La consecuencia *(akolouthíai)* en la implicación la describe SEXTO EMP., *Contra los prof.* VIII 112 *(SVF* II 217) y DIÓG. LAERC., VII 81 *(SVF* II 243). Esta idea de aparece sobre todo en las condiciones de verdad de las proposiciones complejas derivadas de las implicaciones, como la causal y la paraimplicación, cf. DIÓG. LAERC., VII 74 *(SVF* II 215) y fr. 2.

363 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 3, 8-10, pág. 110, 15-30 De Lacy

Todo lo que caiga fuera de ese camino es superfluo y ajeno[65]. De este modo se diferencia una proposición científica de una demostración retórica, ejercitatoria o sofística, acerca de las cuales ni siquiera Zenón y Crisipo, junto con sus respectivas escuelas, nos han enseñado ni método ni ejercitación alguna. Por ello están mezcladas en desorden en sus libros todas las doctrinas, una tras otra. Y muchas veces inicia una proposición científica, si se presta, y le sigue una ejercitatoria o dialéctica, y a continuación de nuevo una científica, o bien, si toca, indistintamente una sofística, porque no saben que las proposiciones científicas se refieren a la sustancia de lo que se investiga y tienen este objetivo. Y, dado que todas las demás quedan fuera, aquellas de las que usa el dialéctico para ejercitarse y refutar a los sofistas, o para tener constancia de la preñez del muchacho, para asistirlo al parto y llevarlo al hallazgo de algo importante, para hacerlo dudar, llámalas si quieres a todas estas premisas dialécticas o, si quieres, ejercitatorias o tópicas (pues no me ocupo de los nombres), pero intenta diferenciarlas de las premisas científicas.

364 Sexto Empírico, *Contra los profesores* XI 8-11[66]

En efecto, la definición *(hóros)*, dicen los que escriben 8
tratados técnicos, difiere de la proposición universal tan sólo en la construcción, siendo iguales en significado. Y es razonable, pues quien dice «El hombre es un animal racional

[65] Galeno se refiere a todo procedimiento demostrativo que no distinga entre las premisas científicas y las que no lo son.

[66] Sobre el lugar de las definiciones en la doctrina estoica, que tenía, según algunos, un lugar independiente dentro de la dialéctica, cf. fr. 3 de *Definiciones dialécticas*.

mortal», dice en significación lo mismo que quien dice «Si
algo es un hombre, es un mortal racional», pero difiere en
9 las palabras que pronuncia. Y que esto es así es evidente a
partir del hecho de que no sólo la proposición universal
abarca los particulares, sino también porque la definición
alcanza a todas las especies de la cosa definida, por ejemplo,
la del hombre a todos los hombres de la especie, la del caba-
llo a todos los caballos. Con un solo caso falso asignado,
quedan viciadas ambas, tanto la proposición universal como
10 la definición. Pero, del mismo modo que éstas difieren en
las palabras, pero son iguales en significado, así la división
perfecta, dicen, tiene un significado universal, pero está di-
ferenciada por su composición de la proposición universal.
Pues quien divide de este modo: «De todos los hombres,
unos son griegos y otros bárbaros», dice lo mismo que quien
dice «Si hay hombres, son o bien griegos o bien bárbaros».
En efecto, si se halla un hombre que no sea ni griego ni bár-
baro, necesariamente estará viciada la división y resultará
11 falsa la proposición universal. Es por ello por lo que lo di-
cho de este modo, «De las cosas unas son buenas, otras, ma-
las, y otras, intermedias de éstas», en significado, según Cri-
sipo, es una proposición universal del tipo «Si hay algo, es o
bien bueno, o bien malo, o bien intermedio». Más una pro-
posición universal de este tipo es falsa si un solo contra-
ejemplo se le subsume.

365 Galeno, *Contra Lico* 3, XVIIIA, pág. 209 K.

Lico pregunta a alguien tan inculto que no se da cuenta de que destruye todas las ciencias. Pues las artes se constituyen por el conocimiento de las diferencias de cada uno de los seres, y esto lo explicó Platón por extenso en el *Filebo* [67],

[67] Cf. Platón, *Fil.* 17a. Baguet, *De Chrysippo*, pág. 256, atribuye este fr. al *Sobre el arte y la falta del arte*, núm. 155 H.-G.

justo al comienzo del escrito, y sostuvieron esta doctrina Aristóteles y Teofrasto, Crisipo y Mnesíteo, y nadie hay que no haya dejado de desarrollar el mismo argumento a propósito del arte.

Argumentos y silogismos[68]

366 Galeno, *Sobre mis libros* 11, XIX, pág. 43 Kühn

Cuando era todavía un muchacho y mi padre me confió a quien me enseñara la doctrina lógica de Crisipo y los estoicos de prestigio, hice para mi uso personal resúmenes de los libros de Crisipo sobre los silogismos[69].

---

[68] La definición de argumento aparece en Dióg. Laerc., VII 45 *(SVF* II 235) y la clasificación de los argumentos en Dióg. Laerc., VII 77-79 *(SVF* II 239), donde se distingue entre «concluyentes» *(perantikoí),* a su vez diferenciados en silogísticos y concluyentes de forma genérica que no proceden silogísticamente *(mḕ syllogistikôs)*, y los no concluyentes *(apérantoi)*. Diógenes distingue a su vez según el criterio de verdad en verdaderos y falsos. Sobre los argumentos conclusivos *(synaktikoí)* y su relación con los verdaderos y los demostrativos *(apódeiktoi)* hay una relación detallada en Sexto Emp., *Contra los prof.* VIII 411-423 *(SVF* II 239). Diógenes y Sexto presentan pruebas emparentadas de la conclusividad (respectivamente, contradicción entre la conjunción de las premisas y la conclusión, y conversión en condicional verdadero, cf. fr. 594) y la misma de la verdad (ausencia de premisas falsas). Sobre los tipos de argumento no concluyentes, cf. Sexto Emp., *Contra los prof.* VIII 429-434 *(SVF* II 240) y sobre las demostraciones *(apódeixis)*, que exigen además que la conclusión sea algo no evidente *(ádēlon)* y que además queda revelado a parir de las premisas, cf. Sexto Emp., *Contra los prof.* VIII 310 *(SVF* II 266) y *Esb. Pirr.* II 135-143, pasajes analizados por Brunschwig, «Définir la démonstration», *Études*, págs. 189-232.

[69] Cf. test. 58.

367 LUCIANO, *Icaromenipo* 24

Por consiguiente, puedes ver que mis altares están más fríos que las *Leyes* de Platón y los silogismos de Crisipo[70].

368 GALENO, *Introducción a la dialéctica* XIV 2-6, pág. 32 KALBFLEISCH

2 Sin embargo, los estoicos llaman «implicaciones» *(synemména)* a las premisas dispuestas según continuidad *(synécheia)*, y «disyunciones» *(diezeugména)* a las que lo están según una división, y hay acuerdo entre ellos en considerar que hay dos silogismos según la proposición implicación y
3 dos según la disyunción[71]. Ahora bien, que no hay ningún silogismo útil para la demostración que resulte de la conjunción negada, como que tampoco hay un sexto, un séptimo, un octavo, un noveno, ni ningún otro silogismo, como dicen ellos, ha quedado demostrado por obra de otros[72]; ahora se trata sólo de repasar lo útil dejando a un lado la refutación
4 de los silogismos superfluamente añadidos. En cuanto al tercer indemostrable *(anapódeikton)* de los así considerados por Crisipo y los suyos, que concluye, a partir de la conjunción negada y uno de los miembros de la conjunción, la contradictoria del otro miembro, como por ejemplo, «No es el caso que Dión está en Atenas y en el Istmo; está en Atenas;

[70] Habla Zeus. Sobre la frialdad del estilo *(psychrótēs)*, cf. ARISTÓT., *Ret.* III 3, 1406 a1-b19. El escolio a este texto (recogido como *FDS* 1202) interpreta el término en el sentido de que los argumentos crisipeos no son estudiados por nadie porque su complicación los hace inútiles y sin fruto.

[71] Cf. *ibid.* III 3-4, pág 8 KALBF.

[72] O «en otra ocasión». Si Galeno se refiere a sí mismo, no conocemos dónde realizó esa demostración de la inutilidad del tercer indemostrable. Sobre la existencia de más indemostrables, cf. CIC., *Tóp.* 57, donde se menciona un sexto y un séptimo. Sobre la incorporación de nuevos indemostrables por obra de estoicos posteriores a Crisipo, cf. BOBZIEN, «Logic. The Stoics», págs. 134-137.

luego no está en el Istmo», hemos expuesto que es útil para muchos de los asuntos de la vida, e incluso para los asuntos forenses.

369 Diógenes Laercio, VII 79-81[73]

Hay también ciertos argumentos indemostrables por el hecho de que no precisan demostración. Difieren según los autores, pero según Crisipo hay cinco, por los cuales todo argumento se traba, y que son tomados para los argumentos conclusivos, los silogísticos y los trópicos. El primer inde- 80
mostrable es aquel en el que se compone todo argumento a partir de una implicación, el antecedente que comienza la implicación, y el consecuente, por ejemplo, «Si lo primero, lo segundo; lo primero; luego lo segundo»[74]. El segundo indemostrable es el que resulta de una implicación y la contradictoria de la consecuente, y tiene como conclusión la contradictoria de la antecedente, por ejemplo, «Si es de día, hay luz; es de noche; luego no es de día». La premisa adicional se toma de la contradictoria de la consecuente, y la conclusión de la contradictoria de la antecedente. El tercer indemostrable es el que resulta de una conjunción negativa y una de las proposiciones de la conjunción, y concluye la contradictoria de la otra, por ejemplo, «No es cierto (a la vez) que Platón está muerto y que Platón vive; Platón está muerto; luego Platón no vive». El cuarto indemostrable es el 81
que resulta de la disyunción y una de las proposiciones de la disyunción, y tiene como conclusión la contradictoria de la que queda, como «O bien lo primero o bien lo segundo; lo primero; luego no lo segundo». El quinto indemostrable

[73] Cf. fr. 241 de *Sobre los silogismos, primera introducción* y el fr. 371 para una relación semejante de los indemostrables en su forma «trópica».

[74] Diógenes aporta como ilustración no un indemostrable, sino el *trópos* del indemostrable, a diferencia de los casos que siguen.

es aquel en el que se compone todo argumento a partir de una disyunción y de la contradictoria de uno de los miembros de la disyunción, y concluye la que queda, por ejemplo, «O bien es de día o bien es de noche; no es de noche; luego es de día».

370 Galeno, *Introducción a la dialéctica* VII 1-2, pág. 16 Kalbfleisch

En estos[75] silogismos las premisas primeras son dominantes respecto de las adicionales, pues ni en la disyunción puede haber ⟨más de dos premisas adicionales, ni ni la paradisyunción⟩, pero en la incompatibilidad incompleta es posible tomar una sola premisa adicional. Por ello Crisipo y lo suyos llaman a estas proposiciones no sólo «dominantes»

[75] De la interpretación de esta anáfora depende el suplemento necesario para dar sentido a las primeras afirmaciones de Galeno. Hülser y Egli entienden que la referencia es al conjunto de los indemostrables, que Galeno acaba de exponer en el capítulo anterior (cf. fr. 371), por lo cual proponen un suplemento largo: ⟨«más de dos premisas adicionales ni en la implicación ni en la paradisyunción»⟩. Kalbfleisch entendía, sin embargo, que Galeno se refiere sólo a los silogismos construidos a partir de una disyunción (los indemostrables cuarto quinto) y al paradisyuntivo. Von Arnim se adhiere a la primera opción, incorporando la mención a la implicación, pero dejando a un lado la paradisyunción. Dufour interpreta el texto de acuerdo con la opción de Kalbfleisch, que es la que hemos adoptado. Galeno alude a la diferencia expuesta en el capítulo IV entre el conflicto completo e incompleto en las disyunciones. Para las cuestiones vinculadas al sentido y las condiciones de verdad de las disyunciones, que para los estoicos son estrictamente las exhaustivas y excluyentes, cf. Cic., *Lúculo* 97 (*SVF* II 219), *Epimer. Hom., en Anecd. Graec.*, vol. I, págs. 188-189 Cramer (incluido por Von Arnim en *SVF* II 217) y Aul. Gel., XVI 8, 12 (*SVF* II 218) donde se menciona la existencia de proposiciones complejas paradisyuntivas *(paradiezeugménon),* que son aquellas en las que presentan más de una proposición verdadera (o todas verdaderas), o bien los miembros no son exclusivos, cf. Gal., *Introd. dial.* V, pág. 12 Kalbf. (*SVF* II 220).

sino «trópicas»[76], en la idea de que por ellas queda firme to-
do el argumento, como con la quilla de una nave *(tropís)*.
Incluso algunos de los peripatéticos, como es el caso de 2
Boeto[77], no sólo llaman «indemostrables» a los silogismos
que derivan de premisas dominantes, sino también «prime-
ros». Pero cuantos afirman que hay silogismos indemostra-
bles a partir de premisas categóricas ya no conceden que se
pueda llamar a éstos «primeros». Ahora bien, de otro modo,
los silogismos de ese género son primeros que los hipotéti-
cos, si es que las primeras premisas de las que se componen
son firmemente primeras, pues nadie pone en duda que lo
simple sea anterior a lo compuesto.

371 GALENO, *Introducción a la dialéctica* VI 6, pág. 15 KALBFLEISCH

Los dialécticos llaman «modo» *(trópos)* a los esquemas de los argumentos, por ejemplo al que concluye el consecuente a partir de la ⟨implicación⟩ y su antecedente, que Crisipo llama «primer indemostrable», el modo de esa clase es,

---

[76] Las premisas trópicas son aquellas formadas por una proposición no simple del tipo de la implicación, la conjunción o la conjunción negada; son las que Crisipo tomaba como primera premisa de los indemostrables. Galeno parece afirmar que Crisipo también las llamaba «dominantes» *(hēgēmonikaí)* porque determinan el resto del argumento. Cf. AMON., *Com. a los 'Analíticos Primeros'*, pág. 68 WAL. *(SVF* II 236): «La llaman 'trópica' (*sc.* a la conjunción o disyunción de la mayor) por permitir un giro *(trópos)* de una premisa a la otra». Galeno se refiere a argumentos silogísticos con la segunda premisa también trópica (los había también con tres).

[77] Sobre este Boeto de Sidón, peripatético del siglo I a. C., autor de uno de los primeros comentarios a las *Categorías* de ARISTÓTELES, cf. J. P. SCHNEIDER, «Boéthos de Sidon», B 48, *DPhA* II, págs. 126-130. Hay que distinguirlo del estoico del mismo nombre y origen, discípulo de Diógenes de Babilonia, a quien habrá que situar en el siglo II a. C.

«Si el primero, el segundo; el segundo; luego el primero»; al que concluye la contradictoria del antecedente a partir del condicional y la contradictoria del consecuente, al que Crisipo llama «segundo indemostrable», que es así, «Si lo primero, lo segundo; no lo segundo; luego no lo primero». Igualmente al tercero según él (*sc.* Crisipo), el que produce, a partir de la disyunción negativa y uno de los miembros de ella, la contradictoria del otro; tal es el modo «No lo primero y lo segundo; ⟨lo primero; luego no no lo segundo»⟩. De la misma manera, al cuarto, según el mismo, que concluye, a partir de la disyunción y uno de los miembros de ella, la contradictoria del otro; el modo es «O bien lo primero o bien lo segundo; lo primero; luego no lo segundo». Y, en fin, al quinto, que concluye, a partir de la disyunción y la contradictoria de uno de sus miembros, la otra, que es el modo que sigue: «O bien lo primero o bien lo segundo; ⟨no lo primero; luego lo segundo»⟩.

372 GALENO, *Introducción a la dialéctica* V 5, pág. 13 KALBFLEISCH

Si a una premisa hipotética por conexión, a la que Crisipo y sus discípulos llaman «proposición implicativa», añadimos como premisa segunda el antecedente, tendremos también el consecuente como conclusión. Pero si añadimos el contradictorio del consecuente, tendremos como conclusión el contradictorio del antecedente; pero, si no tomamos adicionalmente el consecuente o el contradictorio del antecedente, no tendremos como conclusión el antecedente.

373 GALENO, *Introducción a la dialéctica* XIX 6, pág. 48 KALBFLEISCH

Por esa razón tampoco tengo que establecer que son inútiles los argumentos presentados por Crisipo en sus tres li-

bros silogísticos[78]. Eso ya lo expuse en otro lugar, por ejemplo, sobre las formas que él llama concluyentes[79]. En efecto, ya se mostró que algunos de ellos no son un género propio de silogismos, sino que así se interpretan por causa de una expresión afectada o, a veces, por transposición de la consecuencia ⟨***⟩ los llamados «hiposilogísticos» se dicen en expresiones que tienen el mismo valor que lo silogismos. Finalmente, son superfluos, además, aquellos que llaman «ametódicos», con los que hay que razonar sin que haya en absoluto una razón de método[80].

374 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 3, 18-20, pág. 114, 1-13 DE LACY

Ahora, cómo se resuelven los silogismos por medio de dos o tres premisas trópicas y cómo los que concluyen de manera indistinta o algunos otros de este tipo, siguiendo el modo primero o segundo, podemos encontrar a muchos que los han practicado con exactitud, como, por lo demás, en los demás que sirven para resolver silogismo por el tercer o cuarto modo. Pero la mayoría de éstos se pueden resolver 19
de otro modo más breve, como escribió Antípatro[81], además de ser no poca labor sobre una materia inútil toda la de la composición de semejantes silogismos, como el mismo Cri-

[78] Puede que la referencia sea núm. 201 H.-G.

[79] Cf. el núm. 74 H.-G.

[80] Se trata de los argumentos que presentan una forma que no es silogística. En los «no metódicos» *(améthodoi)*, queda una premisa sin expresar, cf. ALEJ. DE AFROD., *Com. a los «Analíticos Primeros»*, págs. 21-22, 68-69 y 345 WALL., mientras que en los hiposilogísticos, la premisa trópica es sustituida por una que parece equivalente, cf. ALEJ. DE AFROD., *Com. a los «Analíticos Primeros»*, págs. 84 WALL. *(SVF* II 264). Los argumentos conclusivos no silogísticos reciben el nombre de «conclusivos» de manera genérica, cf. DIÓG. LAERC., VII 77.

[81] ANTÍPATRO DE TARSO, fr. 41 *(SVF* III, pág. 250).

sipo testimonia de hecho, pues no precisa en ningún pasaje de sus escritos de aquellos silogismos para demostrar doctrina ninguna. Pero de cómo hay que reconocer y distinguir proposiciones científicas, retóricas y sofísticas, ya no escribieron nada digno de mención Crisipo y los suyos, ni parece que lo hayan precisado.

375 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VIII 443

Pues lo de decir que a Crisipo no le placen los argumentos con una sola premisa, lo que quizás aducirán algunos para afrontar esta objeción, es completamente vano. Pues no hay necesidad de atender a las palabras mismas de Crisipo, como si de oráculos de la Pitia se tratara, ni atender al testimonio de hombres ⟨a los que es fácil confundir⟩ a partir de un testigo que dice lo contrario. Pues Antípatro, el más ilustre varón en la secta estoica, dijo que es posible componer argumentos de una sola premisa[82].

PARADOJAS Y SOFISMAS

376 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 2, 1059D-E

Así como decía Catón que, fuera del famoso César, nadie sobrio y en su sano juicio se había dedicado a los asuntos públicos para destruccion de la república, igualmente me parece que este hombre (*sc.* Crisipo) se propone con el mayor cuidado y habilidad voltear y derribar el sentido común, como testimonian incluso aquellos que lo veneran cuando se

[82] Sobre esta posibilidad de argumentos con una sola premisa admitida por Antípatro, Von Arnim remite a ALEJ. DE AFROD., *Com. a los «Tópicos»,* pág. 6 *(FDS* 74). El suplemento que seguimos en la frase anterior es de MUTSCHMANN.

ven en discordia con él a propósito del mentiroso[83]. Pues el negar que una conjunción de proposiciones contradictorias en forma indefinida[84] sea falsa sin más, y el decir a su vez que hay argumentos con premisas verdaderas y conclusiones válidas, pero que las contradictorias de las conclusiones son también válidas, ¿qué noción de demostración, qué noción de prueba no revuelve? Dicen que el pulpo devora sus tentáculos en tiempo de invierno[85], pero la dialéctica de Crisipo, al destruir sus partes fundamentales y mutilar sus propios principios, ¿qué otra noción ha dejado fuera de sospecha?

377 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* II 253[86]

Y si los dogmáticos de la escuela de Crisipo en la discusión del sorites dicen que conforme progresa el argumento hay que detenerse y suspender el juicio para no caer en el

[83] Se refiere a la paradoja del mentiroso a la que dedicó Crisipo al menos tres obras (cf. núms. 96, 98 y 102 H.-G.). La referencia a los descontentos con la solución crisipea de la paradoja puede ser a Antipatro.

[84] Tanto ISNARDI, I pág. 498 (quien sigue a Cherniss), como L.-S. y Hülser corrigen el texto transmitido *ô áriste* en *aorístōs* (Wyttenbach) o *aórista*. Babut, sin embargo, lo considera plenamente aceptable y, de acuerdo con él, habría que traducir «oh, excelente amigo», y eliminar de ese modo la referencia a los indefinidos. La aceptación de la corrección puede apoyarse en los títulos de los núms. 98-100 H.-G. La frase hace alusión a la solución que daba Crisipo a Mentiroso, al que dedicó los libros núms. 94-104 H.G., consistía no tanto en mostrar su error formal como en declararlo sin sentido, cf. fr. 19 col. x, y ALEJ. DE AFROD. *Com. a los «Tóp.»*, pág. 188 WALL *(FDS* 1183).

[85] Este dicho parece leerse ya en HES., *Trabajos* 524, comentado por el propio Plutarco (fr. 72 SANDBACH), quien lo considera falso en *Sobre la inteligencia de los animales* 965E. La comparación aplicada a la práctica de los dialécticos remonta a Carnéades en ESTOB., II 2, 20 (fr. 42 WISNIEWSKI). La imagen del pulpo tiene también vigencia en el contexto de la psicología estoica, cf. fr. 446 en nota.

[86] Sobre el Sorites, cf. los núms. 47 y 107-108 H.-G. y la bibliografía en Introducción, pág. 66, nota 144.

absurdo, mucho más apropiado nos sería a nosotros, que somos escépticos y que siempre sospechamos el absurdo, no precipitarnos en las discusiones de las proposiciones, sino suspender el juicio en cada punto hasta que se complete la discusión del argumento.

378 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VII 416

Dado que en el sorites la representación comprensiva última es vecina de la primera no comprensiva y es prácticamente indiscernible, afirman Crisipo y sus discípulos que en el caso de representaciones en las que es tan pequeña la diferencia, el sabio se detendrá y reposará; en el caso de que la diferencia sea mayor, asentirá a la que parezca verdadera.

379 CICERÓN, *Lúculo* 29, 93-94

«Pero los sorites son argumentos viciados». Rompedlos, entonces, si podéis, para que no os sean incómodos. «Ya estamos precavidos. En efecto, Crisipo —dicen— es del parecer que, cuando se interroga por grados, por ejemplo, si tres son poco o mucho, hay que hacer un breve descanso antes de llegar al 'mucho' (esto es, lo que ellos llaman 'reposar')». «Por mí puedes hasta roncar si quieres», dice Carnéades, y no sólo descansar. Pero, ¿de qué te sirve? Pues viene en seguida quien te saque del sueño y te preguntará de este modo: «La cantidad en que te quedaste callado, si le añado una unidad al número en cuestión, ¿son ya muchos o no?» Seguirás de nuevo hasta que te parezca bien. ¿Para qué seguir más? Estás ya confesando lo siguiente: que no puedes responder ni que es el último de pocos ni el primero de muchos. Y la incertidumbre de este género prosigue de tal modo
94 do que no alcanzo a ver hasta dónde no puede llegar. «Nada me afecta —dice (sc. Crisipo)—, pues como un hábil conductor detendré los caballos antes de que lleguen al límite,

tanto más si el lugar al que me arrastran los caballos es un precipicio; así yo —dice—, me adelanto a detenerme, y no seguiré contestando a tus preguntas engañosas».

380 SIMPLICIO, *Comentario a las 'Categorías'*, pág. 105, 7-20 KALBF.[87]

Merece la pena indagar, a propósito de quienes dan a las ideas y los géneros subsistencia y origen, si se dirá que son 'esto' *(táde)*[88]. De hecho, Crisipo se pregunta sobre la idea si se dirá de ella *(sc.* la idea) que es 'esta cierta cosa' *(tóde ti)*. Hay que tener en cuenta, además, la doctrina al uso entre los estoicos sobre los cualificados genéricamente, a saber, cómo se expresan según ellos los casos, cómo a los nombres comunes se les dice entre ellos 'no ciertas cosas' *(outiná)* y cómo, por ignorancia del hecho de que no toda sustancia significa 'esta cierta cosa' *(tóde ti)*, nace el sofisma Nadie de la forma de la expresión, por ejemplo: «Si alguien está en

[87] Comentario a ARISTÓT., *Categ.* 3b10.

[88] Con el demostrativo deíctico de la primera persona *(hóde)* los estoicos se refieren a individuos singulares en cuanto tales. Es el modo de referirse a los cuerpos en la llamada primera categoría o de sujeto *(hypokeímenon)*, así como de construir proposiciones definidas. Los universales, que los estoicos designaban como conceptos, cuya consideración inadecuada produce falacias, son descritos como «ficciones» y «casi cosas», cf. ARIO DÍDIMO, fr. 40, *ap.* ESTOB., I 12, 3 *(SVF* I 65), y DIÓG. LAERC., VII 60, y entran en el difícil género (un «limbo ontológico», según la expresión de L.-S.) de lo que no es cierta cosa *(oúti)*, al menos en una de las versiones de la ontología estoica, probablemente la de Crisipo, cf. L.-S., vol. I, págs. 181-182, y BRUNSCHWIG, «Stoic Metahpysics», *CCS*, págs. 220-227; V. CASTON, «Something and nothing. The stoics on Concepts and Universals», *Oxf. Stud. Anc. Phil.*, 17 (1999), 145-213, defiende que la clasificación adecuada en su versión primera sería la de «ciertas cosas no existentes», con lo que quedarían incluidos en el género supremo de las cosas determinadas *tiná*.

Atenas, no está en Mégara; ⟨pero un hombre[89] está en Atenas, por tanto no hay un hombre en Mégara⟩»[90]. En efecto, 'hombre' no es alguien, pues el hombre común no es alguien, pero lo tomábamos como alguien en el argumento anterior; de esto recibió el argumento su nombre, y se llama Nadie. Lo mismo se da en el siguiente sofisma: «Lo que yo soy no lo eres tú; yo soy hombre; luego tú no eres hombre»[91]. También en este sofisma el 'yo' y el 'tú' se dice de los individuos. Mas 'hombre' no se dice de ninguno en particular. Por tanto, la falacia se da por servirse de 'no alguien' como si fuera 'alguien'[92].

381 San Jerónimo, *Carta* 69 (a Océano) 2, pág. 681 Hilberg

De repente, como si me hubiera golpeado un púgil muy fuerte, empezó a caer la oscuridad en mis ojos, y al punto

[89] *Sc.* un ser humano.

[90] La premisa conservada presenta la misma forma que Dióg. Laerc., VII 186 (cf. test. 1 § 187), a excepción del orden invertido de los nombres de lugar. Hay paralelos en otros comentaristas, como Elías, *Com. a las «Categ.»*, pág. 178, 1-12 *(FDS* 1249) y escolio del *cod. Marc.* 217 a la línea 4 de Juan Filóp., *Com. a las «Categ.»*, pág. 72 *(FDS* 1248), que incluyen versiones corregidas del argumento, donde se conserva la referencia particular en la menor y la conclusión, sobre los cuales, cf. J. Mansfeld, «Versions of Nobody», *Mnemosyne* 37 (1984), 445-447. Sobre el sentido de la paradoja, cf. Frede, *Die stoische Logik*, págs. 56-57. y, L.-S., vol. I, pág. 181. Se quiere mostrar el absurdo que deriva de sustituir un término de referencia particular (*tis*, una persona determinada), por un término universal, en este caso 'hombre'. Conviene tener en cuenta que el término utilizado para dar nombre a la paradoja es *Oútis*, que se toma literalmente como «no-alguien», y que los pasajes mencionados de Elias y Filópono relacionan el nombre con la famosa estratagema de Odiseo ante el Cíclope.

[91] Este paralogismo es conservado también en el pasaje de Filópono citado en nota anterior.

[92] Aul. Gel., XVIII 13, 7-8, cuenta que un dialéctico de la escuela de Platón planteaba a Diógenes el Cínico este sofisma (fr. 480 Giann.).

me acordé del sofisma de Crisipo: «si mientes, dices esta verdad, que mientes».

382 CICERÓN, *Lúculo* 29, 95-30, 96[93]

¿Y qué hay del hecho de que aquella misma arte, como una Penélope que destejía su tela, elimina al final los pasos anteriores? ¿Es vuestra o es nuestra la culpa? Es, sin duda, fundamento de la dialéctica que aquello que se enuncia —eso es, en efecto, que lo que llaman *axíōma*, que es como proposición *(effatum)*—, es o verdadero o falso. Entonces, ¿es verdadero o falso lo siguiente: «Si dices que mientes y dices la verdad, mientes»?[94] Esto, evidentemente, decís que es insoluble, lo cual es más ofensivo que aquellas cosas que nosotros llamamos no comprensivas o no percibidas. Pero dejo esto a un lado y pregunto más bien, si esas cosas no pueden resolverse, ni se encuentra criterio alguno para que podáis responder si son verdaderas o falsas, ¿dónde queda aquella definición de que una proposición es aquello que es verdadero o falso? Tomando ciertas premisas sacaré de ellas la conclusión de que hay que aceptar unas y rechazar las contradictorias. ¿De qué modo juzgas este argumen- 96
to: «Si dices que ahora es de día y dices la verdad, ⟨es de día; pero dices que es de día ahora y es verdad⟩; luego es de día»? Sin duda aprobáis este tipo de argumento y afirmáis que está perfectamente concluido. Y así, cuando lo enseñáis, transmitís el primer modo de concluir. Por tanto, o habéis de

93 Sobre este texto cf. BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 163-167.

94 Los mss. presentan aquí una dificultad textual que ha dado lugar a varios intentos de corrección: «Si dices que mientes, mientes y dices la verdad» (PLASBERG); «Si dices que mientes y dices en ello la verdad, ¿mientes ⟨o⟩ dices la verdad?» (REID); «Si dices que mientes y en ello dices la verdad, mientes, ⟨y si dices que mientes y en ello mientes,⟩ dices la verdad» (HÜLSER).

aprobar todo lo que se concluya de ese modo, o ese arte queda en nada. Piensa, entonces, si vas a aprobar esta argumentación o no: «Si dices que mientes y dices la verdad, mientes; pero dices que mientes y dices la verdad; luego mientes». ¿Cómo no vas a aprobar esa conclusión, cuando has aceptado la anterior, que es del mismo género? Éstas son cuestiones crisipeas, que ni él mismo ha resuelto. Pues, ¿qué podría hacer para esta argumentación: «Si hay luz, ⟨hay luz⟩; pero hay luz; luego hay luz»? Evidentemente la aceptaría. Pues la misma razón, cuando has concedido lo anterior, te obliga a conceder lo posterior. ¿Y en qué se diferencia esta argumentación de aquélla: «Si mientes, mientes; pero mientes; luego mientes»? Dices que no puedes ni conceder eso ni dejar de concederlo. ¿Por qué, entonces, aquello sí? Si el arte, la razón, el método, si la fuerza, en fin, de la conclusión es válida, es la misma en uno y otro caso.

383 CICERÓN, *Lúculo* 46, 143

Sobre eso mismo que los dialécticos enseñan en doctrinas elementales, de qué modo conviene juzgar si es verdadero o falso, si hay alguna implicación del tipo «si es de día, hay luz», ¡cuánta disputa hay! De un modo place a Diodoro, de otro diferente a Filón, de otro a Crisipo. ¡Y cuántas veces disiente Crisipo de Cleantes, que fue su maestro!

RETÓRICA [95]

384 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* IV 3, 7

Todo este género *(sc.* de la retórica política) Zenón y los que de él descienden no pudieron ⟨considerarlo⟩ o no quisie-

[95] Sobre la retórica estoica, cf. ATHERTON, «Hand over fist», GOURINAT, *Dialectique des stoïciens*, págs. 35-45. La partición de la retórica en

ron, pero en verdad lo abandonaron, si bien Cleantes escribió un arte retórica y también Crisipo, pero de suerte que si alguien quiere permanecer mudo no tiene que leer otra cosa.

385 QUINTILIANO, *Institución Oratoria* I 15, 34

A esta materia propia *(sc.* de la retórica) corresponde muy bien la definición «La retórica es el arte de hablar bien»[96]. Pues reúne de una vez todas las virtudes del discurso y, al mismo tiempo, también las costumbres del orador, ya que no puede hablar bien quien no es bueno. Lo mismo quiere decir la definición de Crisipo, traída de Cleantes, de «El arte de hablar rectamente». Hay más *(se.* definiciones) de él, pero conciernen más bien a otros problemas.

386 ANÓNIMO, *Arte retórica* I, pág. 454 SPENGEL

Función del epílogo, dice Platón en el *Fedro*[97], es dar un resumen de cada cosa al final, para recordar a los que escuchan lo que se ha dicho. A la misma opinión se atiene Crisipo, pues también él dice que el epílogo tiene una sola parte.

---

invención *(heúresis,* sobre cuya insuficiencia se expresa Cicerón, cf. fr. 322), expresión *(phrásis)* y ordenación *(táxis)* la trasmite DIÓG. LAERC., VII 42 *(SVF* II 295), junto con la clasificación de los géneros oratorios en deliberativo, forense y encomiástico) y las partes del discurso en proemio, narración, refutación y epílogo (sobre el cual cf. fr. 386). Sobre la parte de la actuación *(hypókrisis)*, cf. fr. 40 de *Sobre la retórica.*

[96] Esta definición general la recoge SEXTO EMP., *Contra los profesores* II 6-7 *(SVF* II 294), quien la distingue de la definicion análoga atribuida a Jenócrates, Escolios a HERMÓGENES, *Art.*, en *Rhet. Graec.* VII, pág. 8 WALZ *(SVF* II 293). La versión crisipea aparece en fr. 40 de *Sobre la retórica.*

[97] PLATÓN, *Fedro* 267d.

387 Olimpiodoro, *Comentarios al «Gorgias»* 12, 1, pág. 70, 1-7 Westerink[98]

Pues bien, Cleantes dice: «El arte *(téchnē)* es una disposición que realiza toda cosa metódicamente». Es incompleta esta definición, pues la naturaleza es también una disposición que produce todo metódicamente. De ahí que Crisipo añada «acompañada de representaciones» y diga: «El arte es una disposición que procede con método acompañada de representaciones». Pues bien, la retórica viene a caer dentro de esta definición, pues es una disposición que procede por método y orden; por ejemplo, el orador se sirve primero de proemios, después de preliminar, exposición y de lo que sigue ateniéndose a un orden.

388 Filodemo, *Retórica*, col. xviii 9-20, vol. II, pág. 223 Sudhaus[99]

¿Cómo no se le ocurrió cuando escribía esto también hacerse recordar lo que es previo a estas cosas? ¿Por qué ni siquiera Sócrates, que sabía conciliar a las personas una a

[98] Comentario a Platón, *Gorg.* 462b 11-463 a 5. El texto aparece sólo entre los fragmentos de Cleantes (*SVF* I 490), pero no en los de Crisipo, cf. Mansfeld, «*Techne*. A new Fragment of Chrysippus», quien aporta nuevos paralelos para el pasaje, no recogidos en *SVF*, como David, *Proleg.* 14, 43, 30-44, 5 Busse (*FDS* 393a), donde se explica la definición que Olimpiodoro atribuye a Crisipo, aunque sin mencionar al filósofo. En el texto de Olimpiodoro (como también en el de David) sigue una definición de arte atribuida a Zenón (*SVF* I 73), pero Mansfeld defiende, contra Von Arnim, el carácter genuino de la definición de Zenón recogida en *SVF* I 72 (Escolios a Dionisio Tracio 118, 14-16 Hilgart). La corrección de Crisipo a la definición de sus maestros tiene el sentido de diferenciar el arte de la naturaleza.

[99] Texto recogido como fr. 17 en por Acosta, Angeli, *Filodemo, Testimonianze su Socrate,* Nápoles, 1990, pág. 162 y comentario en págs. 269 s. Según estos autores, el ataque de Filodemo es probablemente a Diógenes de Babilonia, quien defendía que un orador ayuno de filosofía es incapaz de hacer buenos discursos, lo que convierte al estoico en el orador óptimo, cf. Dióg. Bab., fr. 125 (*SVF* III, pág. 243). Desde Sócrates y Antístenes, la

una, parece capaz de hacerlo el sólo con la multitud, ni Antistenes, ni Zenón, ni Cleantes, ni Crisipo, ni ningún otro que haya alcanzado tantos progresos?

3. FÍSICA[100]

CUERPOS, PRINCIPIOS Y ELEMENTOS

389 CALCIDIO, *Comentario al «Timeo»* 290, pág. WASZ.

Muchos, sin embargo, distinguen la materia *(silua)* de la esencia *(essentia),* como Zenón y Crisipo. Dicen, en efecto,

---

transformación del ideal político de la concordia *(homónoia)* en un sentido moral ha llevado a un desarrollo específico del tema que es el que supone la crítica de Filodemo, quien señala la incompetencia de los filósofos en el contexto propio de la oratoria política. Sobre la *homónoia* en Crisipo, quien dedicó un libro al tema, cf. fr. 167 y nota. El nombre de Crisipo se lee también en *Ret.*, col. XXIII 10-12, vol. II, pág. 228 SUDHAUS, junto con el de Zenón y Cleantes.

[100] La partición de la sección física en DIÓG. LAERC., VII 132-133, no aparece atribuida a autor alguno, pero L.-S., v. II, pág. 267 consideran plausible que remonte a Crisipo, aunque a Diógenes llegue por mediación de un manual escrito en época posterior a Posidonio. Diógenes ofrece dos particiones, una específica (*eidikôs*), que distingue los *tópoi* dedicados a: (I) cuerpos, (II) principios, (III) elementos, (IV) dioses, (V) límites, (VI) lugar y (VII) vacío. La división genérica es tripartita: (a) sobre el universo (dividida a su vez en (a.I) la que limita con la astronomía y (a.II) la propiamente física, que concierne a la sustancia del universo, su origen naturaleza y destino, según las distinciones características de la literatura doxográfica), (b) sobre los elementos y (c) las causas (*aitiológikôn*, que se divide a su vez en (c.I) una parte, que se solapa con la medicina, dedicada en especial a las cuestiones del alma, y (c.II) otra dedicada a cuestiones de historia natural). La diferencia entre las dos particiones se describe bien si se atiende al hecho de que la específica tiene una perspectiva metafísica o de primera filosofía, mientras que la genérica toma el universo como constituido y presenta una relación razonada de los fenómenos naturales, cf. L.-S., v. I, pág. 268 y BRUNSCHWIG, «Stoics metaphysics», *CCS,* págs. 205-208.

que materia es aquello que subyace a todo cuanto tiene cualidades, pero la esencia es la materia primera de todas las cosas, o bien su más primitivo fundamento; y que por sí misma carece de figura y forma; por ejemplo, el bronce, el oro, el hierro y las demás cosas de ese género son materia de aquello que se fabrica de ellas, pero no esencia. Ahora bien, aquello que es la causa de que tanto éstas como las otras existan, eso mismo es la sustancia[101].

390 Estobeo, I 11, 5a[102]

De Crisipo, el estoico. (sc. La sustancia es) la materia primera de las cosas que subsisten según una cualidad. Es

[101] Sobre esta distinción, cf. fr. 260 de los *Libros Físicos*. Calcidio revisa en los capítulos 289-294, lo esencial de la doctrina estoica sobre los principios, que él considera en lo fundamental derivada indebidamente del *Timeo*.

[102] Ario Dídimo, fr. 20, pág. 458 DG. Previamente se presenta la definición de sustancia *(ousía)* de Zenón *(SVF* I 85), que muestra estrechas afinidades con el texto de Crisipo, que parece más bien dedicado a precisar las doctrinas fundamentales: modo de existencia de la materia y proceso de transformación de las partes. Diels hace seguir a la exposición de Crisipo la de Posidonio (fr. 92 E.-K.; en Estobeo sigue el texto que Diels asigna a Aecio, I 9, 6-7). La traducción se atiene al texto de Von Arnim, excepto en la oración inicial, que en *SVF* exige la tradución: «la materia primera subsistente a las cosas conforme a una cualidad». A partir de la frase consecutiva el texto es controvertido. El propuesto por Diels exige traducir: «no por división ⟨o fusión *in app.*⟩, sino por semejanza a la fusión...». Usener proponía eliminar la negación y corregir *allá* «sino» en *háma* «al mismo tiempo». Es el texto que acepta Hülser, que exigiría la traducción «de modo que la destrucción sucede por división de determinadas partes en determinadas partes, al tiempo que, por analogía, determinadas partes nacen por fusión de determinadas partes». La diferencia fundamental está en el sentido que se preste al término *analogía*, que puede significar «proporción», analogía (procedimiento constructivo de los conceptos según Dióg. Laerc., VII 52) o simple «semejanza», que es el sentido frecuente con el régimen en dativo.

ésta eterna, no sufre aumento ni mengua, pero admite división *(diaíresis)* y fusión *(sýnchysis)* en las partes, de modo que sucede la destrucción, dado que, no ⟨sólo⟩ por división resultan determinadas partes en determinadas partes, sino que, análogamente, por fusión determinadas partes nacen de determinadas partes[103].

391 Estobeo, I 13, 1c[104]

De Crisipo. Crisipo dice que una causa *(aítion)* es «por lo que» *(di' hó),* y que la causa es un existente *(ón)* y un

---

[103] Cf. Oríg., *De orat.* 27, 8, 9-27 *(SVF* II 318).

[104] Ario Dídimo, fr. 18, pág. 457 DG. Como la doxografía del fr. anterior, ésta sobre la causa *(aítion)* presenta la doctrina de Crisipo entre la de Zenón *(SVF* I 89) y la de Posidonio (fr. 95 E.-K.), las cuales han orientado la corrección del texto. El factor común de las tres relaciones doxográficas es la definición de causa como *di' hó* (cf. Platón, *Crát.* 413a). La mayoría de editores desde Wachsmuth (así Von Arnim, Hülser y L.-S.) incorporan el suplemento señalado que explicitaría la condición ontológica de lo causado como incorporal, frente a la corpórea propia de la causa, expresa en Zenón y Posidonio; cf. Aecio en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* I 11, 5, 882F *(SVF* II 340) y Gal., *Def. med.* 154, XIX, pág. 392 K. *(SVF* II 354), quien destaca un rasgo ausente en la formulación de Crisipo, la productividad *(poiētikón),* cf. Séneca, *Ep.* 65, 4 y 11 *(SVF* II 346a), Clem. de Al., *Estróm.* VIII 9, 27, 3 *(SVF* II 347). Bobzien, *Determinism and Freedom,* págs. 18-19 nota 9, suple: «... la causa es un existente y un cuerpo, ⟨pero aquello de lo que es causa es un no-existente y un predicado⟩», y considera que la definición de causa que Sexto Emp., *Contra los profesores* IX 211-212 *(SVF* II 341) atribuye en general a los estoicos coincide con la de Crisipo. El texto adoptado para esta frase por Diels es el de Heeren, sin suplemento alguno: «la causa es un existente y un cuerpo, y 'porque' *(hóti).* Mansfeld, «Chrysippus' definition of cause», pág. 104, propone también un texto sin suplemento y corrige en *ti* «algo» el *diá ti* de los mss. Duhot, *Conception stoïcienne de la cause,* págs. 143-150, subraya el carácter lingüístico-semántico de la definición de causa en estas doxografías, la de Crisipo especialmente: causa es lo introducido por la fórmula causal 'por causa de' (en gr. *diá* + acusativo). Los estoicos sólo recogen en este primer momento una concepción ampliamente difundida e 'ingenua' de causa.

cuerpo, ⟨pero aquello de lo que es causa no es un existente ni cuerpo⟩ y que causa es «porque» *(hóti)*, pero aquello de lo que es causa es «a causa de algo» *(diá ti)*. A su vez, una explicación causal *(aitía)* es un enunciado de una causa, o bien un enunciado sobre la causa en cuanto causa[105].

392 SIRIANO, *Com. a la «Metafísica»*, pág. 105 KROLL[106]

Pero para no perder el tiempo ahora en una cuestión que es ya evidente, se precisa en relación con aquél *(sc.* Aristóteles) un solo argumento sobre Sócrates y Platón, así como los seguidores de Parménides y Pitágoras, en el sentido de que las formas no fueron introducidas por aquellos varones divinos (*sc.* Platón y sus precursores) ni con vistas al uso común de los nombres, como Crisipo, Arquedemo[107] y la mayoría de los estoicos creyeron después —pues son muchas las diferencias que separan las formas en sí de lo que se dice en el uso común—, ni subsisten en la mente de manera

[105] También hay diferencias respecto del sentido que debe darse al término *aitía*. Para MANSFELD, «Chrysippus' definition of cause», págs. 106-108, se trata de una explicación (cf. *SVF* III 68), mientras que para BOBZIEN, «Chrysippus' Theory of Causes», págs. 200-201, se trata de la Razón en el sentido corpóreo: la porción de *pneûma* racional que permea el *aítion*. Otros detalles de la idea de causa en Crisipo se desarrollan a propósito de su doctrina sobre el destino, véanse los frs. 458-462 (necesidad y determinación), y sobre el alma (contacto e interacción) cf. fr. 438. FREDE, «The original notion of cause», señala que la distinción entre *aítion* y *aitía* deriva de una reflexión a partir de PLATÓN, *Fedón* 98b-99b.

[106] Comentario a ARISTÓT., *Metafísica* A 9, 992b7.

[107] ARQUEDEMO, fr. 13 *(SVF* III, pág. 263), cf. test. 22 y nota. Sobre este sentido de *synḗtheia* en Crisipo, desarrollado probablemente en el libro *Discursos contra el uso común,* núm. 46 H.-G., cf. fr. 16 de *Contra la experiencia* y nota.

semejante a aquellos «expresables» de los que tanto se habla, como Longino prefería sostener[108].

393 PROCLO, *Comentario al libro I de los «Elementos» de Euclides* 35, pág. 395 FRIED.[109]

Este tipo de teoremas, como dice Gémino[110], Crisipo los comparaba a las ideas. Pues del modo en que aquéllas circunscriben la génesis de un número ilimitado de casos en límites definidos, así en éstos resulta también la circunscripción de casos ilimitados en lugares definidos, y por esta definición se muestra la igualdad. Pues la altura de las paralelas, si se mantiene igual, cuando imaginamos un número indeterminado de paralelogramos sobre la misma base, muestra que todos son iguales entre sí.

394 PLUTARCO, *La desaparición de los oráculos* 29, 426 A-B[111]

¿Acaso será posible que aquí abajo a menudo un cuerpo se componga de cuerpos distintos (por ejemplo, una asam-

---

[108] Cf. LONGINO, fr. 18 BRISSON-PATILLON. La polémica contra las ideas platónicas es uno de los rasgos definidores del estoicismo desde Zenón, cf. AECIO en PS. PLUT., *Máximas de filósofos* I 10, 5, 882E *(SVF* III 360). El tema ha sido revisado recientemente por ALESSE, *Stoa*, págs. 181-218.

[109] Comentario a EUCL., *Elem.* II 35: «Los paralelogramos que están sobre la misma base y en las mismas paralelas son iguales entre sí».

[110] Gémino, probablemente de Rodas, fue alumno de Posidonio y autor de un resumen del libro I de los *Elementos* del que se sirvió Proclo, cf. R. B. TODD, «Géminos», G 15, *DPhA* III, págs. 472-477.

[111] Los estoicos concluían a partir de la unidad de la providencia sobre la unicidad del mundo. La parte relevante concierne, sin embargo, a la doctrina crisipea sobre los diferentes grados de unidad de los conjuntos en función de que los cohesione una tensión única *(hēnōména)* o no *(synēmména),* cf. PLUT., *Deberes del matrimonio* 34, 142E-143A *(SVF* II 366), AQUILES, *Isagoge* 14, p. 134 MAAS *(SVF* II 368), SÉN., *Ep.* 102, 5 *(SVF* III 160) y SEXTO EMP., *Contra los prof.* IX 78 *(SVF* II 1013). En relación con las distinciones que aparecen en PLOT., VI 9, 1, cf. P. A. MEIJER, «Stoicism in Plotinus' *Enneads* VI 9, 1», *QUCC* 30 (1988), 61-76.

blea, un ejército o un coro), a cada uno de los cuales le corresponde vivir, pensar y aprender, como cree Crisipo, pero que en el Universo sea imposible que diez mundos o cincuenta o cien incluso se atengan a una misma razón y estén ordenados conforme a un principio único?

395 GALENO, *Sobre el método de curar* I 2, X, pág. 15 KÜHN

Si admitiéramos en nuestro consejo a los filósofos estoicos y les concediéramos también voto, darían la corona a Hipócrates por las doctrinas que profesan. Pues Hipócrates fue el primero que introdujo lo cálido y lo frío, lo seco y lo húmedo y, después de él, Aristóteles dio la demostración de ello[112]. Crisipo y sus discípulos recibieron estas doctrinas ya establecidas y no polemizaron con ellas, sino que dicen que la totalidad de las cosas son mezcla de esos elementos, que actúan y reciben la acción recíprocamente y que la naturaleza es artífice. Y respecto de las demás doctrinas de Hipócrates sobre la naturaleza, las aceptan todas. Hay, sin embargo, una pequeña diferencia con respecto a Aristóteles. Pues cuando Hipócrates dice correctamente que todo cuerpo está unido por un soplo vital y un flujo, y que todas las partes del animal se afectan mutuamente (*sympathê*), en este punto unos y otros están de acuerdo, pero difieren en que Aristóteles entiende que son sólo las cualidades las que se atraviesan y se mezclan totalmente, mientras que los estoi-

[112] El pretendido acuerdo entre Hipócrates y Aristóteles es una idea que repite Galeno en *Sobre las facultades naturales* II 4, II, págs. 88-92 (*SVF* II 410) y sobre la deuda de los estoicos con Aristóteles en esta doctrina de las cualidades elementales, cf. *Sobre las facultades naturales* I 3, II, pág. 7 K. (*SVF* II 406). Aristóteles había establecido el carácter elemental de estas cualidades en *Acerca de la generación y la corrupción* II 3, 330a.

cos entienden que no son sólo éstas, sino también las sustancias mismas[113].

396 ESTOBEO, I 10, 16c[114]

De Crisipo. Sobre los elementos de la sustancia declara más o menos lo siguiente, siguiendo al jefe de la escuela, Zenón. Dice que son cuatro los elementos, ⟨fuego, aire, agua y tierra, a partir de los cuales se componen todos los seres, tanto animales⟩[115], como plantas y el mundo entero junto con aquello que en sí abarca, y que en ellos se disuelven. Que ⟨el fuego⟩[116] se dice además elemento por excelencia, porque de él se compone primariamente todo lo demás por transformación y en él finalmente fluye todo y se disuelve, mientras que él no admite flujo ni resolución en otro elemento.

A partir de él se constituye el resto y en el acaban al final fluyendo. Por lo que se le dice 'elemento', lo que está firme primariamente de tal forma que da a partir de sí mismo consistencia *(sýstasis)* y recibe en sí el flujo y disolución del resto[117].

---

[113] Cf. GAL., *In Hipp. Nat. hom.* I, XV, pág. 32 K. *(SVF* II 463) y *De elem. sec. Hipp.* I 9, I, pág. 489 *(SVF* II 464). Galeno no refleja bien la opinión de Aristóteles, quien no afirma que las cualidades se mezclen por completo. Sobre la relación entre elementos y cualidades elementales en el estoicismo, cf. fr. 396.

[114] ARIO DÍDIMO, fr. 21, págs. 458-459 DG.

[115] Suplemento de Diels.

[116] El suplemento de Heeren y Usener, que L.-S. rechazan por ser superfluo y alterar la estructura del pasaje. Crisipo trataría primero del sentido de elemento *(stoicheîon)*, y sólo más adelante procedería a clarificar por qué el fuego lo es por excelencia.

[117] El párrafo es secluido por Wachsmuth como interpolación de un lector y así aparece señalado por Von Arnim. L.-S lo consideran efectivamente redundante, pero en él se desarrolla de manera explícita una argumento etimológico que hace derivar 'elemento' *(stoicheîon)* de 'estar (o

Según este razonamiento, el fuego se dice elemento de manera perfecta[118], pues no se acompaña de otro. Sin embargo, según el argumento primero, es también constitutivo junto con otros, siendo la primera transformación la que se da por condensación del fuego en aire, la segunda, de éste en agua, la tercera, cuando en proporción el agua se condensa aún más en tierra[119]. Y a la inversa, a partir de ésta, por resolución y fusión, la primera es en agua, la segunda, de agua en aire, y la tercera y última, en fuego. Se dice fuego a todo lo ígneo, aire, a lo aéreo, y del mismo modo el resto.

Dado, en suma, que, según Crisipo, elemento se dice de tres modos, uno es el modo del fuego, porque de él toma

---

poner) firme o en pie' *(hístēmi)* y dar 'consistencia' o 'condensación' *(sýstasis)* a las demás cosas. La idea de la consistencia elemental del fuego *(systatikòn stoicheîon),* en el doble sentido de lo que se mantiene por sí *(autotelôs)* y lo que en diversos grados de condensación *(sýstasis)* constituye el resto de las sustancias en un fluir elemental continuo, es clave en lo que sigue del texto.

[118] *Autotelôs*, remite al *kat'exōchḗn* «por excelencia» de más arriba. El término reaparece en la clasificación de las causas para designar la causa «completa» o «perfecta», cf., *infra,* fr. 469. L.-S., v. I, pág. 280, traducen el sintagma como «elemento *sui generis»*, refiriéndolo de este modo a la distinción de sentidos diferentes que Crisipo daba al término *stoicheîon* y que se enumera a continuación. Sobre el privilegio del fuego como elemento en el estoicismo, cf. Aecio, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* I 7, 33 *(SVF* II 1027), Cic., *Sobre la nat. de los dioses* III 35 *(SVF* II 421), Filón de Al., *De vision. ang.*, pág. 616 Aucher *(SVF* II 422), Agust., *Ciudad de Dios* VIII 5 *(SVF* II 423), Escolios a Hes., *Teog.* 120 (*SVF* II 445), y el fr. 228 de *Sobre la providencia.*

[119] Para este ciclo, de ascendencia heraclitea (cf. fr. A5 y B31 DK y Platón, *Tim.* 49b-c), véanse el fr. 248 de *Sobre la naturaleza* y el fr. 228 de *Sobre la providencia*, donde la descripción de la transformación elemental, por centrar la atención más al proceso cosmogónico que a la estructura del mundo, señala las mediaciones entre los elementos; cf. Dióg. Laerc., VII 135-136 y 142 *(SVF* I 102), asignados por Von Arnim a Zenón, y Hahm, *Origins*, págs. 57 ss.

consistencia todo lo demás por transformación y en él tiene su resolución; otro es el modo por el que se dicen los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra, puesto que por medio de ellos, sea uno, varios o todos, se constituye todo lo demás: por medio de los cuatro, como los animales y todos los compuestos terrestres, por dos, como la luna que se compone de fuego y aire, y por uno, como el Sol, pues es sólo de fuego, ya que el sol es fuego puro. Según el tercer modo se dice también[120] que elemento es lo que está constituido primariamente de tal modo que brinda nacimiento según un proceso hasta el fin y desde éste recibe la resolución en sí mismo por el mismo proceso. Decía (*sc.* Crisipo) que también se han dado definiciones de elemento tales como lo que es por sí mismo más susceptible de movimiento, el principio, ⟨la⟩ razón ⟨seminal⟩[121] y la fuerza eterna que tiene un poder tal que se mueve a sí misma según su inclinación tanto hacia abajo, como hacia arriba deshaciendo el giro por completo en un ciclo, consumiéndose en sí misma y reinstaurándose a partir de sí misma conforme a un orden y un proceso[122].

---

120 Von Arnim señala, a partir de Wachsmuth, una laguna en este punto del texto que no reconocía Diels ni recogen L.-S.

121 Suplemento de Usener.

122 Esta última definición de elemento se presenta en un texto de notable dificultad, como señala Diels en el aparato crítico. Hemos seguido en lo esencial el texto de Von Arnim que incorpora la propuesta de Usener de corregir *trophḗn* «alimento» en *tropḗn* «giro», «cambio», que representa el término del ciclo de transformaciones elementales que, en calidad de giros sucesivos en un ciclo, se llaman propiamente *tropaí*. El hecho de que esas transformaciones alcanzan su término en el elemento tierra explica el hecho de que el término *gên* se haya introducido repetidamente en el texto.

397 PROBO, *Comentario a las «Églogas»* VI, 31, pág. 10, 33-11, 4 K.

Que, a continuación, todo se forma a partir de éstos *(sc.* los cuatro elementos) lo transmiten los estoicos Zenón de Citio, Crisipo de Solos y Cleantes de Asos, quienes tuvieron por guía a Empédocles de Agrigento, que escribe de este modo acerca de ellos *(sc.* los elementos):

En primer lugar, cuatro son las raíces de todas las cosas[123].

398 TEMISTIO, *Sobre la «Física»*, pág. 104, 14-19 SCHENKL[124].

Mas de este modo nos saldrá al paso lo más absurdo de todo: que un cuerpo atravesará otro cuerpo en su totalidad, y dos cuerpos ocuparán el mismo lugar. Pues si el lugar es cuerpo y lo que en él está es cuerpo, y ambos tienen dimensiones iguales, el cuerpo estará en otro cuerpo igual. Esto

---

[123] ZENÓN, *SVF* I 102 y CLEANTES, *SVF* I 496. El texto aparece recogido como EMPÉDOCLES, fr. 6A DK.

[124] Comentario al tratamiento del espacio en *Física* IV 1-4. Temistio revisa la objeción de Aristóteles a considerar el lugar *(tópos)* un cuerpo (209a 6). Cf. JUAN FILÓP., *Com. a la «Física»* 505, 10-15. Temistio no está atribuyendo a los estoicos una doctrina de la corporeidad del lugar, ajena por completo al estoicismo, sino sólo la doctrina de la interpenetración de los cuerpos, que expresa como si uno se hiciera «lugar» de otro, cf. PLUT., *Sobre las nociones comunes* 37, 1072E-1078B *(SVF* II 465). El escándalo de la doctrina estoica sobre la mezcla total de los cuerpos, por contradecir la idea misma de cuerpo, está ampliamente reflejado en la tradición doxográfica, cf. GAL., *In Hipp. Nat. hom.* I, XV, pág. 32 K. *(SVF* II 463) y *De elem. sec. Hipp.* I 9, I, pág., 489 *(SVF* II 464), SIMPL., *Com. a la «Fís.»*, pág. 589 DIELS (*SVF* II 467), sobre todo por no considerar destrucción, vacío ni corte, cf. ALEJ. DE AFROD., *Cuestiones* II 12, pág. 57 BRUNS *(SVF* II 475) y *Mantisa*, págs. 139-140 BRUNS *(SVF* II 476), y PLOT., II 7, 1 *(SVF* II 478). Sobre la centralidad de esta doctrina para las ideas estoicas sobre el alma, el destino, los principios y la divinidad es elocuente testimonio ALEJ. DE AFROD., *Sobre la mezcla*, pág. 226 BRUNS *(SVF* II 475). Cf. fr. 266 de *Libros físicos* y los frs. 400 y 401.

está en las doctrinas de Crisipo y en las de los sucesores de Zenón, pero los antiguos la consideraron una imposibilidad evidente.

399 HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías* I 21, 5, pág. 571 DG

Crisipo y Zenón supusieron que todas las cosas son cuerpos y que un cuerpo atraviesa otro cuerpo, que hay mezcla, que todo está pleno y que no hay vacío. Esto también lo sostienen los estoicos.

400 ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Sobre la mezcla y el aumento* 2-4, págs. 216, 1-218, 10 BRUNS[125]

Volvámonos a los que dicen que la materia está unificada completamente y suponen que es una sola y la misma para todo lo que nace. Dejaremos a un lado sus propuestas más superficiales y fáciles y elegiremos para examinarlas las que tienen fama de tener alguna razón. Pues bien, de entre quienes dicen que la materia está unificada, los del Pórtico parece que analizan sobre todo y predominantemente la cuestión de la mezcla. Si bien hay entre ellos disensiones (pues cada uno de ellos dice que las mezclas se dan de manera diferente), la doctrina sobre la mezcla que parece tener más aceptación entre ellos es la que propone Crisipo. De sus sucesores, en efecto, unos están de acuerdo con Crisipo, pero otros, que después pudieron conocer la opinión de Aristóteles, re-

[125] TODD, *Alexander on Mixture*, pág. 189, distingue dos fuentes en el informe de Alejandro, para dar cuenta de las diferencias en la exposición de la doctrina entre los dos capítulos: una fuente doxográfica para el primer capítulo y una fuente estoica de naturaleza escolar, trabadas por una racionalización del propio Alejandro sobre el modo en que procede Crisipo para la demostración de sus teorías. Atiéndase, además, al hecho de que, en el capítulo IV, Alejandro parece referirse más bien a aquellos «que siguen a Crisipo». Para otros textos semejantes, cf. fr. 401.

piten por su parte mucho de lo que éste dijo sobre la mezcla (entre los que se cuenta Sosígenes, compañero de Antípatro)[126]. Como no pueden estar completamente de acuerdo con ellas, a causa de las diferencias en los demás puntos, se les encuentran contradicciones en muchas cuestiones.

La doctrina de Crisipo sobre la mezcla es como sigue. Sostiene que la sustancia toda está unificada, pues la atraviesa toda ella un hálito *(pneûma)* por el que el todo se mantiene unificado y estable y en relación consigo mismo *(sympathés)*. De los cuerpos que se mezclan en ella, dice que las mezclas por yuxtaposición (*parâthesis*) surgen cuando dos o más sustancias se componen y yuxtaponen entre sí, según dice, «por ajuste»[127], manteniendo cada una de ellas en tal yuxtaposición su propia esencia y cualidad respecto de su perfil, como ocurre, digamos, al poner juntos habas y granos de trigo. Surgen otras por fusión total *(sýnchysis)*, cuando las sustancias mismas y sus cualidades se destruyen mutuamente, como ocurre, dicen, en los remedios medicinales por destrucción conjunta de los componentes, pues nace de ellos un cuerpo diferente. Otras mezclas dice que surgen cuando ciertas sustancias se hacen coextensivas unas de otras junto con sus cualidades propias, si al mismo tiempo en una tal mezcla se conservan las sustancias originales y sus cualidades, mezcla que dice ser propiamente una mixtión *(krâsis)*. Pues bien, de entre las mezclas, sólo la coextensión total de dos o más cuerpos cualesquiera en su totalidad, de modo que conserve cada uno de ellos en una tal mezcla su propia

---

[126] Sosígenes, compañero de Antipatro (sobre el cual, cf. test. 20 y nota), sólo aparece mencionado en este pasaje de Alejandro *(SVF* III, pág. 258) y en un pasaje de Filod., *Índice,* col. liv, 1 Dorandi, en el que Comparetti restituyó el nombre. Tal vez es el destinatario del núm. 41 H.-G.

[127] *Harmḗ* 'ajuste' es conjetura de Bruns, aceptada por Todd. Es término raro que sólo encontramos testimoniado en su variante jonia *(ármē)* en Erociano, *Léxico Hipocr.*, pág. 50 Nachmanson.

sustancia y cualidades, dice que es una mixtión, pues es propio de los cuerpos que están así mezclados el poder separarse de nuevo unos de otros, lo cual sólo sucede por conservar los componentes en la mezcla sus naturalezas propias.

Que éstas son las diferencias entre las mezclas intenta confirmarlo por medio de las nociones comunes, sobre todo porque dice que éstas las tenemos por naturaleza como criterios de la verdad[128]: tenemos, por ejemplo, una representación diferente de las cosas que están unidas por ajuste, otra de las que están fusionadas y se han destruido al mismo tiempo, y otra de las cosas mezcladas que son coextensivas totalmente entre sí de modo que conserva cada una su naturaleza propia. Pero no tendríamos semejante diferencia de impresiones si todos los elementos mezclados fueran adyacentes por ajuste. Pero una tal coextensión de los elementos mixturados supone que se da cuando se penetran entre sí los cuerpos mixturados de modo que ninguna parte haya en ellos que no participe de todo lo que hay en semejante mezcla mixturada. Pues si no se diera eso, el resultado no sería ya una mixtión, sino una yuxtaposición.

Los representantes de esta doctrina aducen en favor de su creencia en este hecho que muchos cuerpos conservan sus cualidades propias cuando están tanto en volúmenes vi-

---

[128] La atribución a Crisipo de esta doctrina de las nociones comunes como criterio no concuerda con lo que se lee en DIÓG. LAERC., VII 54 (*SVF* II 105), que asigna el papel de criterio a la representación comprensiva en el primer libro de la *Física*. Con todo, más adelante el propio Diógenes señalaba la contradicción en que incurría Crisipo con lo dicho en el libro *Sobre la razón*, donde se mencionan como criterio la sensación y las prenociones *(prolépseis)*, distintas de las nociones comunes propiamente dichas (fr. 34). GOULD, *Crysippus*, págs. 60-61, considera ambas posiciones conciliables y recurre precisamente a este pasaje de Alejandro. TODD, *Alexander on Mixture*, pág. 195, considera que se trata de una racionalización de Alejandro mismo.

siblemente menores como en mayores, como puede verse en el caso del incienso, que, aunque se enrarece conforme se consume, mantiene por completo su cualidad propia. Además, (*sc.* dicen) que muchas cosas hay que por sí mismas son incapaces de alcanzar una cierta dimensión, pero que ayudadas de otras se prolongan hasta ella, por ejemplo, el oro mezclado con ciertos reactivos se extiende y enrarece al máximo[129], en una medida en la que por sí mismo no podría si es batido. Y nosotros también, aquello que no somos capaces de realizar por nosotros mismos lo emprendemos junto con otros, por ejemplo, enlazándonos unos con otros vadeamos ríos que no podríamos vadear nosotros solos, y transportamos con ayuda de otros pesos que no podríamos llevar en la parte que nos toca si nos quedáramos solos, y las vides, que no pueden mantenerse derechas por sí mismas, se levantan enredándose entre sí.

Si estas cosas son de este manera, dicen, no hay que admirarse de que determinados cuerpos se ayuden mutuamente entre sí, hasta unirse totalmente de manera que sean en su totalidad coextensos totalmente entre sí, pero conservando sus cualidades propias, incluso en el caso de que algunos cuerpos sean de menor volumen y no puedan por sí mismos extenderse y conservar sus propias cualidades. Pues es así como una copa de vino se mezcla con agua abundante y, con su auxilio, alcanza tal extensión[130].

De que esto es así toman como pruebas claras el hecho de que el alma, que tiene una subsistencia propia, al igual que el cuerpo que la recibe, atraviesa la totalidad del cuerpo en una mezcla que conserva respecto de él su propia sustancia (pues nada deja de tener parte del alma en el cuerpo que

[129] Para este sentido de *phármakon,* cf. *Pap. Alch. Leid.* 10 fr. 14, 3-5.

[130] Cf. fr. 266 de la *Física* y 270 de *Investigaciones físicas.*

la tiene), del mismo modo está también la naturaleza de las plantas, y la disposición *(héxis)* en los cuerpos cohesionados por la disposición en cuestión. También dicen que el fuego en su totalidad atraviesa totalmente el hierro, conservando cada uno su propia cualidad; y dos de los cuatro elementos, dicen, el fuego y el aire, cuyas partes son sutiles, ligeras y bien tensas, atraviesan en su totalidad los otros dos totalmente, tierra y agua, de partes más gruesas y faltas de tensión, conservando la naturaleza propia y la continuidad tanto éstos como aquéllos[131]. Los fármacos deletéreos, así como los olores de esa clase, piensan que se mezclan con quienes sufren su efecto extendiéndose en su totalidad por todo el cuerpo, y la luz, dice Crisipo, se mezcla con el aire. Ésta es la doctrina sobre la mezcla de Crisipo y de los filósofos que lo siguen.

401 Estobeo, I 17, 4[132]

Crisipo sostenía constantemente una tesis de este género. Lo que existe *(ón)* es hálito *(pneûma)* que se mueve a sí mismo hacia sí mismo y a partir de sí mismo, o bien hálito que se mueve a sí mismo adelante y atrás. Se considera háli-

---

[131] La diferencia entre los elementos aparece señalada en Gal., *Introd.* 9, XIV, pág. 698 K. *(SVF* II 416), Nemes., *Nat. hom.* 5, págs. 185-188 Morani (*SVFR* 418), y Plut., *Sobre las nociones comunes* 49, 1085C-E (*SVF* II 444).

[132] Ario Dídimo, fr. 28, págs. 463-464 DG. Otra relación semejante de las diferentes clases de mezcla es la que presenta Filón de Al., *Conf. Ling.* 184-188 *(SVF* II 472). Frente a Alejandro, quien hace de la mezcla *(mîxis)* el término genérico, y Estobeo (Ario), que especializa el término para designar la mezcla total para las sustancias que no sean líquidos, Filón hace de la *mîxis* una yuxtaposición *(paráthesis)* de sustancias sólidas. El texto de referencia para estas distinciones es Arist., *Acerca de la generación y la corrupción* I 10. Una historia detallada del problema desde sus primeros planteamientos, en Sorabji, *Matter, space and motion*, págs. 61-115.

to porque se dice que es aire en movimiento, y sucede de manera análoga a propósito del éter, de modo que el discurso viene a parar en la misma definición. Un movimiento de ese género sólo ocurre según aquellos que piensan que la sustancia toda admite cambio y, además, fusión, composición, conmistión, unión y otros fenómenos parecidos. Los de la escuela estoica son del parecer de que son diferentes yuxtaposición, mezcla, mixtión y fusión. Yuxtaposición *(paráthesis)* es contacto de cuerpos en sus superficies, como vemos en los montones en los que se junta trigo, cebada, lentejas y otros cuerpos semejantes, o los guijarros y la arena de la playa. Mezcla *(mîxis)* es la coextensión correspondiente *(antiparéktasis)* total de dos o más cuerpos que mantienen sus cualidades propias, como ocurre con el fuego y el hierro al rojo, pues en estos cuerpos se da la coextensión correspondiente total. Del mismo modo ocurre con las almas que hay en nosotros: se coextienden con la totalidad de nuestros cuerpos en forma correspondiente. Son, en efecto, de la opinión de que un cuerpo puede extenderse a través de un cuerpo de manera correspondiente.

La mixtión *(krâsis)* es la coextensión recíproca total de dos o más cuerpos líquidos, cuando permanecen las cualidades que hay en ellos. De hecho la mezcla puede darse también en los sólidos, como por ejemplo la del fuego y el hierro, o la del alma y el cuerpo que la envuelve, pero la mixtión se da sólo en el caso de los líquidos[133]. En efecto, la mixtión surte también la apariencia de la cualidad de cada uno de los líquidos, por ejemplo, vino, miel, agua, vinagre y semejantes. Que en estas mixtiones permanecen las cualidades de los cuerpos que entran en ellas es evidente por el hecho de que muchas veces a partir de una manipulación se

[133] Wachsmuth secluye esta frase.

separan de nuevo unos de otros. Por ejemplo, si alguien sumerge en una mixtión de vino con agua una esponja empapada de aceite, separará el agua del vino, porque el agua se absorberá en la esponja. La fusión *(sýnchysis)* es la transformación en los cuerpos de dos o más cualidades en otras cuando nace de una cualidad diferente de éstas, como ocurre en la composición de los perfumes y los remedios medicinales.

402 Alejandro de Afrodisias, *Sobre la mezcla y el aumento,* pág. 213, 2-8 Bruns

¿Y cómo podría aceptarse la idea de que en semejante mezcla cada uno de los cuerpos mezclados pueda conservar su propia superficie, de modo que, de un lado, ni la más pequeña parte del compuesto exista por sí separada del otro y, de otro, conserve cada uno de los cuerpos la superficie propia que tenía antes de la mezcla? Esto que dice Crisipo supera hasta las maravillas que se cuentan en los mitos, tanto como lo de que en este caso se pueden de nuevo separar los elementos mezclados.

403 Estobeo, I 14, 1e[134]

Crisipo decía que los cuerpos pueden dividirse ilimitadamente *(eis ápeiron),* e igualmente lo que se asemeja a un cuerpo, como la superficie, la línea, el lugar, el vacío y el tiempo. Y aunque pueden cortarse ilimitadamente, no se cons-

---

[134] Aecio, I 16, 4, pág. 315 DG. Un análisis detallado de este pasaje se debe a Dumont, «Mos geometricum, mos physicum», en Brunschwig, *Logique,* págs. 127 ss., quien lo considera prueba de que para Crisipo las realidades geométricas eran incorpóreas. Runia, «Additional fragments of Arius Dydimus», pág. 373, considera más probable la adscripción de este *lemma* a Ario Dídimo.

tituye un cuerpo a partir de un número ilimitado de cuerpos, como tampoco superficie, línea, lugar, ⟨vacío ni tiempo⟩[135].

404 Diógenes Laercio, VII 150

Según ellos *(sc.* los estoicos) la sustancia es un cuerpo y es limitada, como dice Antípatro en el libro segundo de *Sobre la sustancia* y Apolodoro en su *Física*[136]. Y es susceptible (*sc.* la materia) de afecciones, como dice el mismo *(sc.* Apolodoro), pues si fuera inalterable no nacerían de ella los seres. De ahí se ⟨sigue⟩ que se opere ilimitadamente la división, la cual, dice Crisipo, es ilimitada[137]: no existe, en efecto, algo ilimitado en lo que resulte la división, sino que es susceptible de no interrumpirse[138]. Y las mezclas son totales.

---

135 Suplemento de Heeren aceptado por Von Arnim.

136 Antípatro, fr. 32 *(SVF* III, pág. 249), cf. test. 15 y nota 65. Apolodoro, fr. 4 *(SVF* III, pág. 259), cf. test. 29 y nota 92.

137 El primer suplemento se debe a Von Arnim, quien en este punto añade un segundo suplemento que exigiría incorporar el texto «⟨no indefinidamente⟩», lo cual parece contradecir justamente lo que leemos en el fragmento anterior. Inwood, «Chrysippus on extension and void», págs. 255-256, interpreta el texto con el suplemento en el sentido de que Crisipo niega la existencia de una infinidad real que alcanzar, de una forma cercana a la que Aristóteles propone, *Fís.* III 6, 206a y VI 2, 233a. Para Inwood, *ibidem,* pág. 255, nota 32, el informe de Estobeo no presenta la formulación exacta de la teoría de la divisibilidad ilimitada, cf. Gould, *Chrysippus,* pág. 116; Dufour recoge la opinión inversa.

138 Todd, «Chrysippus on Infinite Divisibility», pág. 30, propone corregir *akatálēktos* en *akatálēptos* «incomprensible», término forjado en la polémica con los académicos para designar la imposibilidad de que ciertas impresiones puedan brindar una comprensión *(katálēpsis)* de la realidad, cf. Ioppolo, *Opinione e scienza,* págs. 21-27.

405 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 38, 1079A-C[139]

DIADÚMENO: ... Ahora bien, ¿cómo no va a ser evidente que el hombre está constituido de más partes que el dedo del hombre y que, a su vez, el mundo lo está de más partes que el hombre? Esto lo saben y lo piensan, en efecto, todos los hombres, si no han llegado a ser estoicos; pero, una vez que se hacen estoicos, dicen todo lo contrario, y opinan que el hombre no se compone de más partes que el dedo, ni el universo de más que el hombre. Pues la división prolonga los cuerpos indefinidamente y de los indefinidos no hay más ni menos, ni en general cantidad mayor que otra, ni dejan de dividirse las partes de lo que va quedando ni de resultar una multitud a partir de ellas mismas[140].

COMPAÑERO: ¿Y no se defienden de estas dificultades?

---

[139] BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, pág. 230, considera que este y el siguiente fragmento pueden provenir de las *Investigaciones físicas,* que Plutarco acaba de citar en el capítulo anterior. Von Arnim incluye la práctica totalidad de los capítulos 38-40 del escrito de Plutarco en la sección dedicada a la divisibilidad infinita. Hemos seguido el ejemplo de L.-S., en el sentido de procurar una relación lo menos fragmentaria posible de un texto en el que importa tener presente el contexto polémico de la cita. Hemos reagrupado los textos en tres fragmentos que resumen lo esencial de la crítica de Plutarco a las doctrinas crisipeas relacionadas con el continuo, que tienen como punto de partida la original posición estoica sobre la condición de los límites, que no son considerados partes de un cuerpo, cf. PLUT., *Sobre las nociones comunes* 38, 1078E-F (*SVF* II 485) y PROCLO, *Com. a Euclides* I, pág. 89 FRIEDLEIN (*SVF* II 488). En este primero se resume la solución práctica que aporta Crisipo a la discusión dialéctica sobre la divisibilidad de los conjuntos y que recuerda en cierto modo a la que daba para el sorites de no dejar que el argumento proceda adelante. En el segundo se recoge la solución crisipea al problema de las superficies de la pirámide y el cono, que Crisipo desarrollaba en polémica con Demócrito, fr. 406. Finalmente, incorporamos como fr. 407 la paradoja que para Plutarco resulta de las ideas estoicas de la divisibilidad a la hora de explicar el contacto entre los cuerpos.

[140] Para este pasaje hemos seguido el texto propuesto por Babut.

DIADÚMENO: Con mucha habilidad y valor. Pues Crisipo dice que si se nos pregunta si tenemos partes y cuántas, compuestas de qué partes y de cuántas, nos serviremos de una distinción, exponiendo que en conjunto nos componemos de cabeza, tronco y extremidades, pues esto era, en efecto, todo lo que se indagaba. «Pero si intentan llevar sus preguntas a las partes últimas —dice—, en absoluto hay que asumir tales partes, sino decir que no estamos compuestos ni de ciertas partes ni, por lo mismo, de un número de partes, sean ilimitadas o limitadas». Y me parece que he usado sus mismas palabras, para que veas de qué modo salvaguarda las nociones, cuando nos pide que consideremos que cada cuerpo no se compone ni de partes determinadas y en número determinado, como tampoco de partes ilimitadas ni de limitadas.

406 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 39, 1079D-1080A[141]

A esto añade la temeridad de decir que dado que la pirámide se compone de triángulos, los lados conforme decli-

[141] Se trata de uno de los fragmentos más debatidos de Crisipo, cf. BABUT, págs. 314-315, para una revisión de las posiciones fundamentales. El texto presenta incertidumbres en la formulación del problema, una de las cuales concierne al sentido de «lados» *pleurá*, que no son las caras de la pirámide, sino los triángulos imaginarios que resultan de cortes sucesivos paralelos a la base, en concordancia con la crítica a Demócrito que sigue inmediatamente. L.-S. v. I, págs. 301-303, prefieren interpretar el texto de manera genuinamente aporética, como si Crisipo hubiera abordado de nuevo un problema que, de acuerdo con sus doctrinas sobre los límites y el contacto, es sencillamente inexistente. Su respuesta a la perplejidad que suscita la disminución progresiva de la pirámide, «ni iguales ni desiguales», expresaría de manera cualitativa lo que el análisis hace en términos de «convergencia al límite».

nan[142] siguiendo la línea de contacto son desiguales, pero no sobresalen conforme se hacen mayores. ¡Así sostiene las nociones! Pues, si hay algo mayor que no sobrepasa, habrá también algo más pequeño que no queda corto. De modo que hay lo desigual que no sobrepasa ni queda corto, es decir, que lo desigual es igual y lo mayor no es mayor, ni menor lo menor. Mira, además, el modo en que contesta a Demócrito[143], quien se planteaba agudamente en términos físicos que, si se corta un cono en un plano paralelo a la base, ¿cómo hay que considerar las superficies de las secciones resultantes?, ¿iguales o desiguales? Si son desiguales, producirán un cono irregular de numerosas incisiones escalonadas y rugosidades; si son iguales, serán secciones iguales y el cono parecerá tener la forma de un cilindro, compuesto de círculos iguales y no desiguales, lo cual es completamente absurdo. En este punto acusa a Demócrito de ignorancia y dice que las superficies no son ni iguales ni desiguales, pero que los cuerpos son desiguales por tener superficies ni iguales ni desiguales[144]. (...) Pues si afirma *(sc.* Crisipo) que de esa manera ⟨se muestra que Demócrito⟩ violenta ⟨las nociones, lo mismo le pasa a él cuando escribe⟩: «En efecto, las incisiones en torno al cono, que él mira con suspicacia *(sc.*

[142] Según la propuesta de Bernardakis y Babut. L.-S. mantienen la lectura de los mss.

[143] Demócrito, fr. B155 DK. No conocemos la solución dada por Demócrito a esta paradoja.

[144] Según Hahm, «Chrysippus Solution to the Democritus' Dilemma of the Cone», pág. 214, esta última frase que da razón de la desigualdad de los cuerpos, es decir, de las sucesivas secciones triangulares, no responde al pensamiento de Crisipo, que no habría nunca postulado un intermedio entre limitado e ilimitado, sino al interlocutor guiado por sus intenciones refutadoras.

Demócrito) las produce sin duda la desigualdad de los cuerpos, no la de las superficies»[145].

407 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 40, 1080E

Ciertamente va contra las nociones que nada entra en contacto con nada, pero, no menos que eso, el que los cuerpos estén en contacto entre sí, pero que no contacten con nada. Esto es, sin embargo, lo que necesariamente han de admitir los que no dejan la posibilidad de partes mínimas de un cuerpo, sino que entienden que hay algo siempre delante de lo que parece en contacto y no dejan nunca de hacer que se prolongue más allá. Esto es, al menos, lo que siempre imputan a los que defienden los indivisibles: que no puede haber contacto de conjuntos con conjuntos ni de partes con partes, pues lo uno no produce un contacto sino una mezcla, y lo otro no es posible, pues no tienen partes los indivisibles[146]. Pero, ¿cómo no van a caer ellos en lo mismo, cuando no dejan la posibilidad de una parte extrema o inicial? Porque, dicen, por Zeus, que los cuerpos entran en contacto por el límite, no de conjunto a conjunto ni de parte a parte. Pero el límite no es un cuerpo[147].

---

[145] Hahm, «Chrysippus Solution to the Democritus' Dilemma of the Cone», pág. 215-216, considera, frente a la mayoría de los estudiosos desde Pohlenz, que esta última cita no puede remontar a Crisipo, pues lo haría incurrir en una contradicción, cf. Babut, págs. 316-318, cuyo suplemento hemos traducido.

[146] Crisipo critica a los epicúreos y demás defensores de la existencia de *minima* (Diodoro Crono, por ejemplo), y sus argumentos recuerdan a Arist., *Fís.* VI 1, 231b. Para la contestación, cf. Epicuro, *Carta a Heródoto*, 57-58.

[147] El estatuto ontológico de los límites *(pérata)* en el estoicismo es controvertido. Brunschwig, «La théorie stoïcienne du genre supreme», *Matter and Metaphysics*, págs. 28 y ss, les asigna la condición de «no algo» *(outina),* junto con los conceptos como meros constructos mentales, dentro de una doctrina del género supremo que presenta una indeterminación por

Movimiento, lugar y tiempo

408 Estobeo, I 19, 3 [148]

De Crisipo. Crisipo dice que el movimiento *(kínēsis)* es transformación *(metabolḗ)* respecto del lugar, o total o parcial, o bien, cambio *(metallagḗ)* desde un lugar, o total o parcial [149]. De otro modo. El movimiento es cambio respecto del lugar o la figura. Traslación *(phorā́)* es movimiento rápido, reposo *(monḗ)* es, de un lado, como inmovilidad de un cuerpo, de otro, la posición *(schésis)* de un cuerpo en el

---

encima del *ti*, «algo», para una revisión de su primer trabajo y una contestación a las críticas que provocó, cf. «Stoic Metaphysic», en *CCS*, págs. 221-227. L.-S., v. I, págs. 163-164, los ubican con las ficciones como tercer término, que incluye lo que queda fuera de los cuerpos y los incorpóreos; cf., *supra*, nota 88.

[148] Ario Dídimo, fr. 22, pág. 459 DG. La exposición de la doctrina crisipea del movimiento precede a una exposición atribuida a Zenón sobre la consistencia del mundo a partir de la tendencia o traslación de todo al centro (Ario, fr. 23, *SVF* I 99) y la de Apolodoro, fr. 7 (Ario, fr. 24, *SVF* III, pág. 260), con la cual la de Crisipo presenta estrechos paralelismos.

[149] Como ejemplo de movimientos parciales son especialmente importantes los del alma. El vocabulario de las especies de movimiento en la doctrina estoica presenta en las fuentes una gran variación. Sexto Emp., *Contra los profesores* X 52 (incluido en *SVF* II 492), presenta una definición semejante del movimiento que Estobeo (Ario) llama *metallagḗ* con el término *metábasis* «transición». Sobre este privilegio del movimiento espacial, propio de los filósofos primeros, cf. Arist., *Fís.* VIII 9, 265b-266a, aclara Simplicio que, según los estoicos, suyace o subsiste a todo movimiento, cf. Simpl., *Com. a la «Física»,* pág. 1320 Diels (*SVF* II 496). A su vez, el uso de *metallagḗ* como género del cambio espacial y cualitativo aparece cubierto en Gal., *De meth. Med.* I 6, X, pág. 46 K. (*SVF* II 494), por el término *exállaxis* o *exallagḗ* (que Galeno parece tratar como sinónimo de *metabolḗ)*, del que serían las especies *phorá* y *allóiōsis.* En las doctrinas éticas y físicas es habitual servirse del par *kínēsis/schésis* para resumir las los estados básicos de los cuerpos, cf. fr. 539. Para su relación con el análisis causal, cf. Bobzien, *Determinism and freedom*, págs. 21-27.

mismo estado y del mismo modo ahora que antes[150]. De muchos modos se dice el movimiento y el reposo, por lo que se dan muchas definiciones según cada significado. Pero los movimientos primarios son dos, el recto y el curvo, y por la mezcla diversa de éstos nacen movimientos numerosos y diferentes[151].

409 GALENO, *Sobre las facultades naturales* I 2, II, pág. 4 K.

Pues si no conocen cuanto han escrito Aristóteles y, después de él, Crisipo sobre el cambio que afecta a la totalidad de la sustancia, habrá que invitarles a que tomen familiaridad con sus escritos[152].

410 ESTOBEO, I 18, 4d[153]

De Crisipo. Crisipo establecía que el lugar *(tópos)* es lo ocupado completamente *(di'ólou)* por un existente, o bien lo

[150] SIMPL., *Com. a las «Categorías»*, pág. 436 KALBF. *(SVF* II 500), presenta una detallada relación de las formas de reposo, que, como destaca DUFOUR, v. I, págs. 625-626, supone una innovación importante por parte de los estoicos. Aporta también información sobre las distinciones estoicas en torno a la automoción en *Com. a las «Categorías»*, pág. 436 KALBF. *(SVF* II 499, texto especialente relevante para las teorías psicológicas) así como sobre el debate que suscitan algunas de sus doctrinas sobre el movimiento; en *Com. a las «Categorías»*, pág. 307 KALBF. *(SVF* II 498), sobre las críticas de Jámblico a la idea estoica de la incomplitud o imperfección *(atelés)* del movimiento.

[151] Sobre los tipos de movimiento y su combinación, cf. ARIST., *Fís.* VIII 8, 261b y 9. 265a.

[152] Galeno ha mencionado las opiniones de los «sofistas» que consideraban que nuestras percepciones son engaños de los sentidos, y de quienes, como Anaxágoras, considera inmutables las cualidades. Sobre la aproximación abusiva de las doctrinas estoicas a las aristotélicas, cf. SIMPL., *Com. a la «Física»*, pág. 306 KALBF. *(SVF* II 497).

[153] ARIO DÍDIMO, fr. 25, págs. 460-461 DG. K. ALGRA, «Zeno of Citium and Stoic Cosmology. Two case studies», *Elenchos* 24 (2003), 20-

susceptible de ser ocupado completamente por un existente y que está ocupado completamente por una cosa o por varias. Si lo susceptible de ser ocupado por una cosa es ocupado en parte sí y en parte no, el conjunto no será ni lugar ni vacío, sino algo que no ha recibido nombre. Pues el vacío *(kenón)* se dice de manera semejante a los recipientes vacíos y el lugar, a los llenos. El espacio *(chōra)*, ¿es acaso lo que puede ser ocupado más ampliamente por una cosa y como un recipiente más grande que un cuerpo, o lo que contiene un cuerpo mayor?

El vacío, a su vez, se dice que es ilimitado *(ápeiron)*, pues lo que hay fuera del mundo es de ese género, pero el

---

26, hace un detallado cotejo con otras relaciones doxográficas como Aecio, I 20, 1, pág. 317 DG *(SVF* I 95 y 504, atribuida a Zenón y sus seguidores por Estobeo y a «los estoicos y Epicuro» por el pasaje paralelo de Ps. Plutarco) y Sexto Emp., *Contra los profesores* X 3-4 y *Esbozos pirrónicos* III 124 (*SVF* II 505, atribuida en general a los estoicos), donde encontramos versiones próximas a la de Crisipo de la distinción entre lugar *(tópos)*, vacío *(kenón)* y espacio *(chōra)* y sus respectivas definiciones que parecen sistematizar la idea básica de Crisipo, y concluye que la formulación originaria de esta distinción remontaría a Crisipo, y que después se establecería como doctrina generalmente aceptada y reformulada en diversas variantes. Como en tantos otros casos, la doctrina común se atribuyó ocasionalmente al fundador de la escuela. Inwood, «Chrysippus on Extension and the Void», 247-254, destaca la originalidad del desarrollo que hace Crisipo de la noción de lugar descartada por Aristóteles, en especial la de extensión ocupada por un cuerpo, así como el desarrollo de la noción de «extensión» a la que tentativamente Crisipo denomina *chōra,* para dar un soporte conceptual a la idea de vacío (extensión no ocupada y susceptible de serlo) y de lugar (extensión susceptible de ser ocupada y efectivamente ocupada), sin incrementar la lista de incorporales, describiendo la condición del «todo» *(tò pân)* como extensión «semillena» y haciendo posible el ciclo cósmico. Considera, además, Inwood, *ibidem*, págs. 254-256, que la idea de infinitud *(ápeiron)* que se aplica al vacío no indica extensión infinita real, sino la condición ilimitada de un incorpóreo, que de por sí no tiene límites. De ahí nuestra traducción. Cf., para la opinión contraria, Hahm, *Origins,* págs. 106-107.

lugar es limitado, porque no hay ningún cuerpo ilimitado. Del modo en que lo corpóreo es limitado, así lo incorpóreo es ilimitado. Pues como la nada no es límite alguno, así tampoco de la nada hay límite. Es ilimitado según su propia subsistencia y recibe límites cuando es llenado, pero cuando se quita lo que lo llena, no se puede concebir límite[154].

411 TEMISTIO, *Com. a la «Física»*, pág. 113, 7-11 SCHENKL[155]

Nos queda, por tanto, demostrar que el lugar tampoco es intervalo *(diástēma)*. Intervalo es lo que entendemos que hay entre los límites de aquello que contiene, por ejemplo lo que hay entre la superficie cóncava de un recipiente. Es doctrina antigua y conveniente para quienes proponen el vacío, y la siguió, sin embargo, Crisipo y el coro de sus discípulos y, más tarde, Epicuro[156].

412 ESTOBEO, I 8, 42[157]

De Crisipo. Crisipo dice que el tiempo es intervalo del movimiento, según el cual se habla a veces de medida de

---

[154] Sobre la cuestión del vacío en relación con los ciclos del mundo y su expansión, cf. frs. 154 y 155 de *Sobre el vacío*.

[155] Comentario a *Física* IV 4, 211b 19 s.

[156] La idea de intervalo *(diástēma)* no aparece en el texto atribuido a Crisipo para definir ninguna de las nociones propuestas, y sólo lo hace en la definición de *kenón* y *chōra* que leemos en SEXTO EMP., *Contra los profesores* X 3-4, aunque sí en la del tiempo, cf. fr. 412. Respecto de la concordancia con Epicuro, o bien se trata de una incongruencia de Temistio, o bien hemos de dar a la expresión el sentido de «y además», como sugiere Isnardi sin mucha convicción. Una definifición de lugar en términos de intervalo entre límites extremos de un recipiente encontramos en SIMPL., *Com. a la «Física»*, pág. 571 DIELS *(SVF* II 508), donde encontramos también la definición de lugar, donde se cita también a Epicuro junto con Demócrito y Platón.

[157] ARIO DÍDIMO, fr. 26, págs. 461-462 DG. Preceden a la de Crisipo las doctrinas de Zenón *(SVF* I 93), APOLODORO, fr. 8 *(SVF* III, pág. 260) y POSIDONIO, fr. 98 E.-K..

rapidez y lentitud[158]; o bien el intervalo que secunda el movimiento del mundo; y que según el tiempo se mueve y existe cada cosa —si no es de dos maneras que se dice el tiempo, como la tierra, el mar y el vacío: tanto el conjunto como sus partes. Y que del mismo modo que el vacío es en su totalidad ilimitado por doquier, también el tiempo es todo él ilimitado en los dos sentidos, pues tanto el pasado como el futuro son ilimitados.

Y dice con toda claridad que ningún tiempo está totalmente presente[159]. Puesto que la división de los continuos es ilimitada, conforme a esta división también el tiempo todo se divide ilimitadamente, de modo que ningún tiempo es presente en sentido estricto, sino que esto se dice en sentido lato[160]. Sólo se da, dice, el presente; el pasado y el futuro subsisten, pero no se dan en absoluto, como se dice también que se dan en calidad de predicados sólo los atributos actua-

[158] Una definición muy semejante del tiempo atribuye Ario Dídimo a Zenón («intervalo del movimiento, eso es también medida y criterio de rapidez y lentitud») en las secciones precedentes de la doxografía y, a los estoicos en general en PLUT., *Cuestiones platónicas* VIII 4, 1007A-B (*SVF* II 515). Dentro de la sección dedicada a la sustancia del tiempo, en ESTOB., I 8, 40b (*SVF* II 514), la frase «medida de rapidez y lentitud dice Crisipo» aparece tras la definición de Jenócrates (AECIO, I 22, 2, pág. 318 DG, fr. 159 ISNARDI), aunque a los estoicos se atribuye la doctrina de que la sustancia del tiempo es «el movimiento mismo» (AECIO, I 22, 7, pág. 318 DG), cf. SIMPL., *Com. a la «Física»*, pág. 700 DIELS (*SVF* II 516). Probablemente, se trata de uno de los casos en los que Estobeo ha complementado el material de Aecio con el más abundante de Ario Dídimo.

[159] O «ningún tiempo está presente en su totalidad», como lee SCHOFIELD, «The retrenchable Present», pág. 335, nota 6, traducción que destaca mejor la peculiaridad de la contestación de Crisipo a las paradojas de Diodoro Crono sobre el presente, cf. SEXTO EMP., *Contra los profesores* X 119.

[160] O bien, «ningún tiempo está rigurosamente presente, sino que se dice presente según una cierta extensión», como propone GOLDSCHMIDT, *Système stoïcien*, pág. 31.

les *(symbebēkóta),* por ejemplo, el pasear se da en mí cuando paseo, pero, cuando estoy recostado o sentado, no se da[161].

413 SIMPLICIO, *Comentario a las «Categorías»* 350, 15-16 KALBF. [162]

De entre los estoicos, Zenón dijo que el tiempo es el intervalo de todo movimiento en general, Crisipo, el intervalo del movimiento del mundo[163]. No une dos definiciones en una, sino que hace una sola definición[164], que tiene carácter propio frente a la negación de las otras.

---

[161] El texto acaba, según Meineke, en una laguna. Sobre el contraste entre el modo de existencia del presente respecto de los demás tiempos, cf. fr. 154 de *Sobre el vacío,* y fr. 164 de *Sobre las partes* y, en referencia genérica a los estoicos, PLUT., *Sobre las nociones comunes* 41, 1081C *(SVF* II 519). La condición incoporal del tiempo, cf. PROCLO, *Com. al «Timeo»* 271 DIELS *(SVF* II 521).

[162] Comentario a *Cat.* 9, 11b-12. Simplicio sigue a Jámblico en su comentario de la definición de Arquitas de la naturaleza del tiempo, que algunos consideraban la unión de las definiciones de ARIST., *Fís.* IV 11, 219b1-2, y de los estoicos. Jámblico contesta esta opinión.

[163] *SVF* I 93. La misma definición del tiempo como «intervalo del movimiento del mundo» se atribuye a APOLODORO, fr. 8 *(SVF* III, pág. 260) y, en general, a los estoicos, cf. FILÓN DE AL., *De incorr. mund.* 52-54 (incorporado en extracto por Von Arnim, *SVF* II 509), *De opif. mundi* 26 *(SVF* II 511), SEXTO EMP., *Contra los profesores* X 170 *(SVF* II 513), y DIÓG. LAERC., VII 141 *(SVF* II 520). *Com. a la «Física»,* pág. 700 DIELS *(SVF* II 516), transmite la definición, que algunos estoicos tomaron de Arquitas, el pitagórico, «intervalo de la naturaleza toda». Otros lo definieron como «movimiento sin más», cf., *supra,* nota 158.

[164] DE HAAS & FLEET (pág. 208 nota 425), a propósito de este pasaje, señalan que von Arnim atribuye incorrectamente el sujeto de esta oración a Crisipo y, siguiendo a Hoffman, proponen la siguiente traducción: «Ahora, ⟨Arquitas⟩ no une ⟨estas⟩ dos definiciones, sino que establece una sola definición...».

Universo, mundo y ciclos[165]

414 Basilio de Cesarea, *Contra Eunomio* I 5, 516, 43-46, PG XXIX, pág. 516

¿O es que acaso nos hacen falta los razonamientos de Aristóteles o los de Crisipo para aprender que lo inengendrado no puede ser engendrado, ni él por sí mismo, ni por otro ser? ¿O que no es ni más viejo ni más joven que sí mismo?

415 Estobeo, I 21, 5[166]

De Crisipo. El mundo *(kósmos),* dice Crisipo, es el conjunto *(sýstēma)* del cielo, la tierra y los seres que en ellos

---

[165] Reservamos el término «universo» para traducir la expresión *tò pân* que los estoicos aplicaban al vacío ilimitado junto con el mundo, y distinguían rigurosamente de otras expresiones como *tò hólon* y *kósmos*, que traduciremos generalmente por «mundo», cf. Aecio, II 1, 7, pág. 328 DG *(SVF* II 522), Aquiles, *Isag.* 5 *(SVF* II 523), Sexto Emp., *Contra los profesores* IX 332-333 y 336-337 *(SVF* II 524) y Plut., *Sobre las nociones comunes* 30, 1073D-1074C *(SVF* II 525).

[166] Ario Dídimo, fr. 31, págs. 465-466 DG. Sobre esta cosmología esencial, que elabora los rasgos más característicos de la de Platón y Aristóteles, cf. Hahn, *Origins*, págs. 91 ss y 249-259 *(Appendix* IV), donde expone tabularmente este texto junto con la cosmología atribuida a Zenón en Estob., I 19, 4 (Ario Dídimo, fr. 23, *SVF* I 99), Aquiles, *Isag.* 9, 1-11 Ziegler *(SVF* II 554), 4 y 7, y Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 115-119 (de la sección tercera del discurso de Balbo, parcialmente recogido en *SVF* II 549), a los que habría que añadir el de Cleom., *Sobre el movimiento circular* 6, pág. 10 Ziegler *(SVF* II 540). Del cotejo de los textos se observa una especial afinidad del fr. con el texto de Cicerón por la atención especial que prestan ambos a la configuración del mundo. Los textos aducidos por Hahn se refieren sobre todo a los argumentos a favor de la coherencia e inmovilidad del mundo, problemas a los que este fragmento sólo alude.

hay[167]. O bien el conjunto de dioses y hombres y de lo que sucede por ellos. En otro sentido se dice también al mundo «dios», conforme al cual la ordenación *(diakósmēsis)* surge y se cumple[168].

Del mundo que se dice según la ordenación, una parte es la que gira en torno al centro, otra la que permanece. Gira el éter, permanece la tierra, la humedad y el aire que hay en ella. Pues lo más denso de la materia es por naturaleza el soporte de todas las cosas, del mismo modo que los huesos en los animales, y esto es lo que se llama tierra. Alrededor de ésta se extiende el agua esféricamente, dado que tiene una fuerza más homogénea. Pues la tierra tiene elevaciones irregulares que se alzan en altura atravesando el agua, que son las llamadas islas. De entre ellas, las que alcanzan más extensión se llaman continentes, porque se ignora que también éstas están rodeadas por grandes mares. Del agua asciende el aire como en exhalaciones y se extiende esféricamente, y de éste el éter, que es el elemento más raro y puro. Pues bien, el mundo en el sentido de ordenación se encuentra dividido en estas naturalezas.

El elemento que gira circularmente en torno a ella es el éter, en el cual se asientan los astros, los fijos y los errantes, que son divinos por naturaleza y están vivos, y son gobernados según la Providencia. La cantidad de astros fijos es inabarcable; los errantes son siete en número, y todos los as-

---

[167] La misma definición en Cleom., *Sobre el movimiento circular* 1, pág. 2, 7-12 Ziegler *(SVF* II 529) y Ps. Gal., *An animal sit* 1, XIX, pág. 151 K. *(SVF* II 638).

[168] Estos tres sentidos de *kósmos* aparecen en Diόg. Laerc., VII 137 *(SVF* II 526) y en Ario Dídimo, fr. 29, pág. 464 DG, en Eus., *Prep. Ev.* XV 15, 3 *(SVF* II 528), que desarrolla, a diferencia de los demás fragmentos, la metáfora política del mundo «como una ciudad», cf. además Plut., *Sobre las noc. comunes* 34, 1076F-1077A *(SVF* II 645).

tros errantes son menores que los fijos. Están ordenados los fijos en una misma superficie, como puede verse, y los errantes, en diferentes esferas, pero el conjunto de las esferas de los errantes está abarcada por la de los fijos. De las de los errantes la más elevada, que sigue a la de los fijos, es la de Crono, después de ésta, la de Zeus, sigue la de Ares, a continuación, la de Hermes, después, la de Afrodita. Sigue la del sol y, sobre todas, la de la luna, que linda ya con el aire, por eso su apariencia es más aérea y su influencia es la que más alcanza a la zona de la tierra. Por debajo de la lunar, que es movida por el aire mismo, sigue la del agua y, finalmente, la de la tierra, que reposa en el punto central del mundo, que es abajo del todo, arriba es lo que desde ahí se extiende en círculo por doquier.

416 Diógenes Laercio, VII 143

Que el mundo es uno lo dicen Zenón en *Sobre el universo* y Crisipo[169].

417 Simplicio, *Comentario al «Acerca del cielo»,* págs. 285-286 Heiberg

Sea, si es posible, que fuera del mundo haya vacío. Éste es o bien limitado, o bien ilimitado. Si es limitado, es limitado por algo, y de nuevo se hará la misma pregunta sobre el límite del vacío, si se podrá extender la mano o no se podrá[170].

---

169 Zenón, *SVF* I 97. Presentado como doctrina estoica, cf. Aecio, I 5, 1, pág. 291 DG *(SVF* II 520). Cf. Filón de Al., *De migr.* 180 *(SVF* II 532), quien atribuye a los Caldeos una cosmología cercana a la estoica; y Proclo, *Com. al «Timeo»,* pág. 138 Diels *(SVF* II 533), quien hace derivar la unidad del mundo del carácter unificado *(hēnôsthai)* de la sustancia estoica. Sobre la tesis complementaria de la limitación *(peperasménos)* del mundo, cf. Cleom., *Sobre el movimiento circular,* págs. 2, 12-4, 6 Ziegler *(SVF* II 534).

170 La prueba imaginaria que se supone en este pasaje ha sido expuesta por Simplicio anteriormente (págs. 284-285, incluida en el fragmento por

¿Qué dirán los estoicos? ¿Y si fuera ilimitado, como cree Crisipo, y afirman que el vacío es una extensión que, aun siendo capaz de alojar un cuerpo, no lo tiene alojado? En los relativos es necesario que si hay una cosa, haya también la otra; si existe lo capaz de alojar, existirá también o es posible que exista lo que puede ser alojado. Pero no hay un cuerpo indefinido, como ellos mismos dicen, que sea capaz de ser alojado en el vacío ilimitado. Tampoco existe, entonces, lo capaz de alojarlo.

418 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 44, 1054B-C

Que fuera del mundo hay un vacío ilimitado y que lo ilimitado no tiene ni principio ni medio ni fin ha sido dicho por él *(sc.* Crisipo) muchas veces[171]. Y es, sobre todo, por esta razón por la que eliminan lo que Epicuro llama movimiento de caída del átomo por sí mismo[172], pues no hay en lo ilimitado diferencia alguna por la que se pueda pensar que una cosa esté arriba y otra abajo.

419 TEMISTIO, *Sobre la «Física»,* pág. 130, 13-17 SCHENKL

Esto hay que preguntar a Crisipo y los suyos: ¿por qué no creer que el mundo sea llevado indistintamente a cualquier parte del vacío? O, ¿por qué pretenden sostenerlo en

---

Von Arnim), y atribuida expresamente a los estoicos. La conocemos también por ALEJ. DE AFROD., *Cuestiones* III 12, pág. 101 BRUNS *(SVF* II 536), a quien cita Simplicio, y ha sido detalladamente estudiada por SORABJI, *Matter, space and motion,* págs. 125-141.

[171] Sobre el vacío exterior ilimitado postulado por los estoicos, cf. CLEOM., *Sobre el movimiento circular,* págs. 6, 11-17 ZIEGLER *(SVF* II 537), 4, 6-7 *(SVF* II 538), 10, 24-12, 5 *(SVF* II 540) y 8, 10-14 *(SVF* II 541), GAL., *De anima pecc.* 7 V, pág. 101 K. *(SVF* II 542) junto con el fr. 155 de *Sobre el vacío* y *Arte física.*

[172] Fr. 299 USENER, junto con PLUT., *Sobre la desaparición de los oráculos* 425D y *Contra Colotes* 1111B. Sobre el movimiento de los átomos, cf. EPICURO, *Carta a Pitocles* 60-61.

ese punto? Pues respecto del no ser desmembrado baste la cohesión que lo mantiene unido[173], pero respecto del mundo provisto de la cohesión que lo mantiene unido, ¿qué lo haría permanecer ahí?

420 AQUILES, *Introducción a Arato* 4, pág. 32 MAAS[174]

Bien estaría dar la razón a Crisipo cuando dice que la estructura del Universo surge a partir de los cuatro elementos, y que la causa de su estabilidad es la equiponderancia *(isobarés)* de éstos, pues dos son pesados, el agua y la tierra, y dos ligeros, el fuego y el aire, y su mezcla es la causa del ordenamiento universal[175]. Pues, así como el mundo, si fuera pesado, caería hacia abajo, del mismo modo se elevaría, si fuera ligero. Pero se mantiene, porque tiene por igual peso y ligereza. El éter, o bien el cielo, (sean lo mismo o diferen-

---

[173] Sobre la *héxis* que impide la dispersión del mundo, cf. las objeciones de SIMPL., *Com. a la «Física»*, pág. 671 DIELS *(SVF* II 552), quien cita a Alejandro de Afrodisias, y la defensa de CLEOM., *Sobre el movimiento circular*, págs. 10, 24-12, 5 ZIEGLER *(SVF* II 540).

[174] Sobre el argumento de la equiponderancia a favor de la inmovilidad del mundo, cf. HAHM, *Origins*, págs. 111 s. La ascendencia zenoniana del argumento parece confirmada por AR. DÍD., fr. 23, págs. 459-460 DG., en ESTOB., I 19, 4 *(SVF* I 99), pero ALGRA, «Zeno of Citium», págs. 18-19, considera sospechosa esta atribución de Estobeo a Zenón. La cuestión ha sido tratada en detalle también por K. ALGRA, «The early Stoics on the Inmobility and Coherence of the Cosmos», *Mnemosyne* 33 (1988), 155-180, quien establece que el argumento de la equiponderancia no tiene entidad independiente respecto del que apela a la cohesión centrípeta, el único que los primeros estoicos utilizaron para demostrar la inmovilidad y, sobre todo, coherencia del cosmos; el argumento de la equiponderancia, del que sólo es testimonio este texto de Aquiles, surgió como desarrollo del primero para contestar las objeciones, para lo que desarrolló algunas premisas implícitas en el primero: el hecho de que también los elementos ligeros tienden al centro, produciéndose en ellos un equilibrio de fuerzas centrípeta y centrífuga.

[175] Cf. AECIO, I 12, 4 (*SVF* II 571).

te) está en el exterior en forma de esfera, y a continuación, en su interior, está el aire, que también engloba en forma esférica a la Tierra en su exterior. Más adentro hay una tercera esfera, la del agua, que rodea a la Tierra y queda en medio de la Tierra y el aire[176]. La Tierra está en el mismo medio, ostenta la posición del centro y su ámbito como en una esfera, mientras las otras tres o cuatro esferas giran a su alrededor. Sólo la Tierra está quieta. (...)

De que la tierra está firme toman como ejemplo el siguiente. «Si alguien —dicen— pone en una vejiga un grano de mijo o una lenteja y, después, sopla hasta llenarla de aire, resultará que ésta quedará suspendida en el medio de la vejiga. Igualmente, la tierra, empujada por el aire por todos lados con igual impulso, está y permanece en el medio. O, de nuevo, es como si alguien tomara un cuerpo, lo atara por todos lados con cabos y le aplicara exactamente igual fuerza de atracción: resultará que, al estar atraído por igual de todos lados, quedará inmóvil».

421 Eusebio, *Preparación Evangélica* XV 18, 1-3[177]

Cómo piensan los estoicos sobre la conflagración universal.

---

[176] Sobre esta estructura concéntrica del mundo derivada del movimiento propio de cada elemento, cf., *supra*, fr. 415 y Dióg. Laerc., VII 155 *(SVF* II 558), Filón Al., *Quaest in Exod.* II 81 *(SVF* II 561), Escolios a *Teog.* 119 (*SVF* II 563), 116 *(SVF* II 564), 115 *(SVF* II 565) y 397 *(SVF* II 573), Filón de Al., *Quaest. in Gen.* I 64 *(SVF* II 567) y 62 *(SVF* II 568), Cleom., *Sobre el movimiento circular,* págs. 110-112 Ziegler *(SVF* II 572).

[177] Ario Dídimo, fr. 36, págs. 468-469 DG. Eusebio presenta las doctrinas como citas de la obra de Ario. La doctrina de los ciclos del mundo implica la opinión de que el mundo nace *(gennētón),* cf. Clem. de Al., *Estróm.* V 14, 92, 4 *(SVF* II 574), Aecio, II 4,1 *(SVF* II 575), Filón de Al., *De prov.* 9-10 *(SVF* II 577 y 578) y Simpl., *Com. a la «Física»,* pág. 1121 Diels *(SVF* II 576), y se destruye *(phthartón),* cf. Aecio, II 4, 7 *(SVF* II

«Los filósofos más antiguos de esta escuela piensan que 1
todo se transforma en éter al cabo de determinados períodos muy largos, cuando todas las cosas se disuelven en un fuego etéreo». A continuación añade *(sc.* Ario):

«A partir de esto es evidente que Crisipo no tomó esta 2
fusión *(sýnchusis)* aplicada a la sustancia (pues es imposible), sino aquella que se dice en vez de la transformación *(metabolḗ)*[178]. En efecto, quienes defienden la doctrina de la disolución en el fuego —la que llaman «conflagración» *(ekpýrosis)*— aplicada a la destrucción que sucede al mundo al cabo de determinados períodos muy largos, no tomaron 'destrucción' (*phthorá*) en sentido propio, sino que usan el término 'destrucción' en el sentido de «transformación conforme a la naturaleza». Pues los estoicos son del parecer de 3
que la totalidad de la sustancia se transforma en fuego como en una simiente, y que a partir de ésta cumple la materia de nuevo la misma ordenación cósmica, tal como era antes[179]. Esta doctrina la aceptaron los primeros y más antiguos de la escuela, Zenón , Cleantes y Crisipo[180], pero el discípulo de

585), Lact., *Inst. Div.* II 10 *(SVF* II 588), Diόg. Laerc., VII 141 *(SVF* II 589); esta destrucción se consideraba una 'purificación' *(kátharsis),* cf. Hipól. Rom., *Refut.* I 21, 4-5 DG *(SVF* II 598). La doctrina es puesta en estrecha relación con Heráclito (cf. frs. B30-31 DK.), cf. Clem. de Al., *Estróm.* V 14, 104, 1 *(SVF* II 590) y Alej. de Afrod., *Com. a los «Meteorológicos»,* pág. 61 Hayd. *(SVF* II 594).

178 Cf. las distinciones sobre los sentidos de cambio, cf. fr. 408.

179 La conflagración por el dominio del fuego, Oríg., *Contra Celso* VII 72 *(SVF* II 600), y los frs. 227-228 de *Sobre la Providencia*, de nuevo puesta en relación con Heráclito, Simpl., *Com. a la «Física»,* pág. 480 Diels *(SVF* II 603).

180 Cf. Arnobio, *Contra las naciones* II 2 *(SVF* I 107): «Quien amenaza al mundo con el fuego y venga cuando el tiempo vaya a consumirse, ¿no cree en Zenón, Cleantes y Crisipo?».

éste y sucesor de la escuela, Zenón, dicen que planteó reservas sobre la conflagración universal[181].

422 FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De la eternidad del mundo* 90

Fabulaciones son éstas de gente artificiosa que maquina contra la verdad. ¿Por qué? Porque, cuando el mundo haya sufrido la conflagración, es imposible que se haya convertido en una suerte de carbón, como se ha demostrado, a causa del abundante elemento terrestre que quedaría, necesario para alojar el fuego —tal vez entonces no lograría dominar la conflagración, dado que permanece el elemento más pesado e inconsumible, o sea, la tierra que no se ha disuelto—; o bien se ha de transformar sea en llama, sea en resplandor: en llama *(phlóx),* según Cleantes, en resplandor *(augḗ),* según Crisipo[182].

---

[181] Zenón, *SVF* I 107. Diels presenta en columna paralela a este párrafo el texto de ESTOB., I 20, 1e: «Zenón, Cleantes y Crisipo son de la opinión de que la sustancia cambia como en simiente ⟨en⟩ el fuego y, a la inversa, a partir de éste se completa una ordenación tal como la que había antes». Respecto de la versión de Eusebio, la que transmite Estobeo parece entender la recurrencia del ciclo en términos de semejanza más bien que de identidad. Como doctrina que difiere de la de los antiguos, sigue en Estobeo la de PANECIO (fr. 69 VAN STRAATEN), en lugar de la de Zenón de Tarso. La disposición sinóptica deja ver claramente la diferencia entre los modos de resumen que siguen respectivamente Eusebio y Estobeo respecto del original de Ario Dídimo. Sobre ZENÓN DE TARSO, fr. 5 *(SVF* III, pág. 209), cf. test. 14 y nota.

[182] Cleantes, *SVF* I 511. En párrafos anteriores (§ 87-88) Filón presenta la división del fuego en tres estados, «carbón» *(ánthrax),* «llama» *(phlóx)* y «resplandor» *(augḗ).* En el primero el tenor neumático que atraviesa la materia terrena se esconde como «acechando», mientras que la llama se eleva una vez alimentado el fuego; resplandor es lo que despide la llama y colabora *(sýnergon,* cf. la tipología de las causas, fr. 462) con los ojos en la visión *(SVF* II 162). El argumento de Filón es que, si en la conflagración todos los elementos se consumen en el fuego, el fuego mismo será también imposible, pues se elimina su alimento material y, con él,

423 Filón de Alejandría, *De la eternidad del mundo* 94-95[183]

Considera ahora, como dice Crisipo, que el fuego que reduce a su propio elemento la ordenación universal es la simiente del mundo que está por constituirse. De lo que sobre este tema ha filosofado nada hay erróneo, en primer lugar, que la generación procede de la simiente y la resolución es en la simiente; después, la doctrina física de que el mundo y la naturaleza son racionales, no sólo dotados de alma, sino incluso de intelecto y, además, de sabiduría. A partir de estos argumentos se construye lo contrario de lo que él pretende: que nunca será destruido.

424 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 14, 38

Dice bien el propio Crisipo cuando, uniendo las cosas similares, enseña que es superior todo aquello que se encuentra en las realidades que son perfectamente completas, como en un caballo más que en un potro, en un perro más que en un cachorro, en un hombre más que en un niño. Así que lo que sea perfecto en la totalidad del Universo se ha de

---

sus formas de llama y resplandor. La conflagración es por tanto imposible, pues no dejaría posibilidad alguna de regeneración *(palingenēsia)*. Filón refuta a continuación el artificio de los estoicos que pretenden que tras la conflagración queda un rescoldo de fuego que da inicio a la nueva ordenación, lo cual es imposible en cualquiera de las tres formas que se le otorgue a ese fuego residual. Cf. Dión de Prusa, XXXVI 55 *(SVF* II 622), donde Dión presenta una alegoría de la unión entre Zeus y Hera que recuerda las representaciones evocadas en test. 1 de *Sobre los fisiólogos antiguos,* y fr. 123 de *Epístolas eróticas.*

[183] Cf. Plut., *Sobre las nociones comunes* 35, 1077B, presenta la doctrina de la reducción seminal del orden del mundo tras la conflagración, que él considera contradictoria con el volumen que adquiere el fuego en ese estado del ciclo, dado que la semilla supone, según los estoicos, una reducción de masa. Cf. un argumento semejante en Fil. de Al., *De aetern.* 101-103 *(SVF* II 619).

dar en algo perfecto y exento. Pero nada hay más perfecto que el Universo, nada mejor que la virtud. Por tanto, la virtud es propia del mundo. Pero la naturaleza del hombre no es perfecta y, sin embargo, se produce en el hombre la virtud. ¡Cuánto más fácilmente en el Universo! Por consiguiente, hay en él virtud. Es sabio y, por ello mismo, un dios.

425 EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica* XV 15, 8[184]

Algunos de esta escuela (*se.* la estoica) opinaron que la tierra es la parte directora del mundo[185], pero Crisipo opina que es el más puro y refinado éter, por ser lo más móvil y lo que abarca el movimiento total del mundo.

426 ESTOBEO, I 25, 5[186]

De Crisipo. Crisipo decía que el sol es una masa incandescente *(éxamma),* inteligente, procedente de las exhalaciones del mar[187] y que tiene forma esférica[188].

---

[184] ARIO DÍDIMO, fr. 29, pág. 465 DG. El extracto de Eusebio deja ver de nuevo el modo de trabajar de original de Ario Dídimo, quien a una doxografía común a la escuela hace seguir las doctrinas particulares que suponen una singularidad digna de mención. En la presente, las diferencias son las que conciernen a la identidad del *hēgemonikón* del mundo. Ario menciona la doctrina de Cleantes (quien lo identifica con el Sol, *SVF* I 499), antes de mencionar lo esencial de la de Crisipo.

[185] Por lo extraño de la formulación Diels propuso corregir *gên* en *ouranón.* Isnardi propone identificar en esta alusión las teorías de Arquedemo de Tarso.

[186] ARIO DÍDIMO, fr. 33, pág. 467 DG., que incluye previamente la opinión de Zenón sobre la naturaleza de los astros *(SVF* I 120). El lema que sigue en Estobeo recoge la *dóxa* de EURÍPIDES sobre la naturaleza ígnea del Sol, con la cita de *Fenicias* 3 y del fr. 772 N^2 de la tragedia perdida *Faetonte.* Diels sugiere que estos textos de Eurípides los encontró Ario en la obra de Crisipo.

[187] Para esta descripción de la sustancia del Sol, cf. AECIO, II 20, 4 *(SVF* II 655, que Estobeo atribuye a los estoicos en general y Ps. Plutarco

427 Estobeo, I 26. 11[189]

Crisipo decía que la luna es una masa incandescente *(éxamma)* que sigue al sol, inteligente, procedente de la exhalación de las aguas dulces, por lo que se alimenta de ellas; que tiene forma esférica y se llama mes al periodo de su órbita. Un fase es, dice, la parte que nos es visible de la luna o la luna en la parte que nos es visible.

---

a Cleantes), Dióg. Laerc., VII 144 *(SVF* II 650) y Escolios a Dion. Trac., pág. 668 Bekker. Estas dos fuentes presentan el término *ánamma* en lugar del *athroisthèn éxamma* de Ario. Aecio, II 23, 5, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 890E *(SVF* II 658), describe el curso del sol como guiado por el alimento que le brindan las exhalaciones *(anathymíasis)* de la tierra y el océano, cf. Servio, *Com. a la «Eneida»* I 607 *(SVF* II 659), Escolios a Lucano, VII 15 *(SVF* II 660), Escolios a Teog., v. 276 *(SVF* II 662), Plut., *Isis y Osiris* 41, 467 *(SVF* II 663) y la refutación de Alej. de Afrod., *Com. a los «Meteorológicos»,* pág. 72 Hayd. *(SVF* II 661), de que esta explicación da cuenta de los solsticios. Una de las causas de la conflagración era precisamente el agotamiento de este alimento por parte del sol y los cuerpos celestes, cf. Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 118 *(SVF* II 593), Alej. de Afrod., *Com. a los «Meteorológicos»,* págs. 61-62 Hayd. *(SVF* II 594) y Minuc. Félix, *Octav.* 34, 2 *(SVF* II 595).

[188] Cf. Aecio, II 22, 3, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 890D *(SVF* II 654) y Aquiles, *Isag.* 14 *(SVF* II 653).

[189] Ario Dídimo, fr. 34, pág. 467 DG., que incluye previamente las opiniones de Zenón y Cleantes. Von Arnim incorpora en el mismo fragmento el texto de Plut., *Sobre la cara de la luna* 25, 940C-D *(SVF* II 677), quien asigna a la luna el alimento de las aguas terrestres. La opinión de Crisipo se distingue por no hacer en principio distinción explícita en la composición material de la luna, cf. Aecio, II 25, 5, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 891B *(SVF* II 669, atribuida a «Posidonio y la mayoria de los estoicos»), 28, 3, en Estob., I 26, 2 *(SVF* II 670) y 30, 5, en Estob., I 26, 4 y Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 892B *(SVF* II 671). Sobre su forma esférica, cf. Aecio, II 27, 1 *(SVF* II 666), quien atribuye la *dóxa* a «Posidonio y los estoicos» y sobre su efecto en la tierra.

428 ESTOBEO, I 26, 3[190]

Crisipo decía que la luna se eclipsa porque la tierra se le interpone y cae bajo la sombra que ésta proyecta.

429 ESTOBEO, I 8, 42a[191]

La primavera es la estación del año mezcla del final del invierno y el principio del verano. O la que sigue al invierno antes del verano. El verano es la estación del año que más resulta abrasada por el sol. El otoño es la estación del año que sigue al verano, pero antes del invierno, mezcla (*sc.* de ambas estaciones). El invierno es la estación del año más fría o el aire que rodea la tierra enfriado. Hay dos equinoccios cada año y dos solsticios. Equinoccios, cuando las noches son iguales a los días. De ellos, uno sucede en primavera y el otro, en verano. De los solsticios, uno en verano, otro en invierno.

430 ESTOBEO, I 31, 7[192]

De Crisipo. Crisipo decía que la neblina es una nube difusa, o aire que tiene espesor. El rocío es humedad que cae

---

[190] AECIO, II 29, 8, pág. 360 DG. Explicación expuesta en DIÓG. LAERC., VII 146, atribuida a Tales, Anaxágoras, Platón y los estoicos de acuerdo con los matemáticos en ESTOB., I 20, 1, y a Platón, Aristóteles, los estoicos y los matematicos en PS. PLUT., *Máximas de filósofos* 891F, formando ambos AECIO, II 29, 6, pág. 360 DG *(SVF* II 676).

[191] ARIO DÍDIMO, fr. 26, pág. 462 DG. La primera parte de este fragmento de Ario constituye el fr. 412. DIÓG. LAERC., VII 151, da una relación semejante atribuida genéricamente a los estoicos, pero se inicia con la primavera y define las estaciones teniendo en cuenta no tanto la mezcla de las estaciones como la distancia respecto del sol. La propuesta de Crisipo se asemeja bastante a la que se puede postular para Hipócrates para explicar el régimen anual de los humores.

[192] ARIO DÍDIMO, fr. 35, pág. 468 DG. DIÓG. LAERC., VII 153 *(SVF* II 702) para una relación semejante de la lluvia, la escarcha, el granizo y la nieve, ésta última atribuida a POSIDONIO, fr. 11 E.-K.

de la neblina. La lluvia es caída de agua desde las nubes, tormenta es caída violenta y abundante de agua. El granizo, fragmentación de lluvia congelada. Nieve, nube congelada o congelación de una nube. Hielo es el agua congelada en la tierra. Escarcha, rocío congelado.

431 Estobeo, I 29, 1[193]

Crisipo dice que el relámpago es inflamación de las nubes al ser frotadas y reventadas por el viento[194]; el trueno es el sonido que producen; que el trueno y el relámpago se producen simultáneamente en el aire, pero el relámpago nos alcanza antes, porque nuestra vista es más aguda que el oído; cuando el empuje del viento se hace muy violento e ígneo, produce el rayo, cuando el viento sale en bloque y es menos ígneo, tiene lugar el torbellino y, cuando está aún menos encendido, un tifón.

Los seres vivos y el alma

432 Galeno, *De la formación del feto* 3, IV, pág. 665 Kühn

Es necesario haber reflexionado primero sobre la generación de las plantas. Pues a partir de lo necesario para ellas es posible conocer la clase y el número de componentes que necesita el embrión hasta el momento en que es gobernado

---

193 Aecio, III 3, 13, págs. 369, 34-370, 5 DG. De nuevo, Dióg. Laerc., VII 153 (*SVF* II 704) da definiciones una relación semejante del relámpago (atribuida a Zenón, *SVF* I 117), el trueno, el rayo y el tifón y el torbellino, y, más brevemente, Aecio, III 10, 12 (*SVF* II 705), del trueno, el relámpago, el rayo y el torbellino. Una explicación análoga de estos fenómenos metereológicos se lee en Epicuro, *A Pitocles* 100-105.

194 Traducimos por viento el término *pneûma* en contexto metereológico, cf. Aecio, III 7, 2, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 895AB (*SVF* II 697).

por un alma única, como las plantas. Cuando no se trata expresamente de investigar este tema damos a esta alma el nombre más general de 'naturaleza' *(phýsis)*, propio de la sustancia en su conjunto, que es el que mantuvieron Crisipo y sus discípulos incluso en sus investigaciones más exigentes[195], no como Aristóteles y Platón.

433 GALENO, *Sobre la formación del feto* 4, IV, pág. 674 KÜHN

¿Por qué fue la opinión de Crisipo y de otros muchos filósofos estoicos y peripatéticos sobre el corazón que es el primero de los órganos del animal en surgir, que es por efecto suyo que los demás órganos nacen y que, como corresponde a lo primero que toma forma, es necesariamente el comienzo de venas y arterias[196]?

---

[195] Los estoicos, tal vez llevados de una razón etimológica, se sirvieron del término *phýsis* para designar el tipo de cohesión neumática que corresponde a las plantas *(phytá)* que daría cuenta, de sus funciones y actividades y las distingue de los cuerpos inertes, a cuya cohesión se da el nombre, también genérico, de *héxis* CLEM. DE AL., *Estróm.* II 20, 110, 4 *(SVF* II 714), PS. GAL., *Introd. Med.* XIV, pág. 697 *(SVF* II 716). En rigor, pues, no es apropiado asignarles alma *(psychē),* que está reservado a los seres vivos, cf. GAL., *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* VI 3, 8 *(SVF* II 710) y *Sobre las «Epidemias» de Hipócrates* 6 XXVIIB, pág. 251 K. *(SVF* II 715), los cuales incorporan las formas inferiores del *pneûma,* cf. GAL., *Cont. Jul.* 5 XVIIIA, pág. 266 K. *(SVF* II 718). De hecho, el embrión es para los estoicos semejante a una planta, cf. AECIO, V 15, 2, en PS. PLUT., *Máximas de filósofos* 907C *(SVF* II 756), GAL., *Def. Med..* 2 XIX, pág. 452 K. *(SVF* II 77) y FILÓN DE AL., *De virt.* 138 *(SVF* II 759). La tradición doxográfica enfrenta de este modo a los estoicos con Platón y Aristóteles, cf. TEMIST., *Paraphr. de anim.,* pág. 45 HEINZE *(SVF* II 709).

[196] La posición de Aristóteles sobre el nacimiento del corazón aparece expresa en *Sobre la generación y la corrupción* II 1, 735a22-26 y *Sobre las partes de los animales* III 4, 66610-11. Más adelante (pág. 677 K.), Galeno afirma que los que sostienen esta teoría no lo hacen a partir de pruebas que deriven de la disección ni por demostración lógica, y subraya

434 Galeno, *Sobre la formación del feto* 4, IV, pág. 698 K.

La primera hipótesis la avanzan cuando dicen que el corazón es el primero que nace de todos los órganos. La segunda se añade a ésta, que el corazón configura las demás partes, en la idea de que se ha destruido lo que le dio forma a él, lo que quiera que sea, y ya no existe. Prosiguen y añaden como consecuencia que la parte deliberativa de nuestra alma se asienta en él y, si está la deliberativa, también está la que desea alimentos, según dicen, bebidas, trato sexual y riquezas, así como, evidentemente, la irascible y pendenciera.

435 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 44, 1083A-D

El argumento sobre el aumento es antiguo. Fue ya planteado por Epicarmo, como dice Crisipo[197]. Contra los académicos, quienes dicen que no es nada fácil ni hay solución inmediata, lanzaron ⟨éstos⟩[198] muchas acusaciones, les reprochan que eliminan las prenociones y ⟨filosofan⟩ contra las nociones comunes. ⟨Sin embargo, son ellos mismos los

---

el sinsentido de hacer del corazón el origen o causa *(hypò tês kardíās)* de todos los demás órganos, así como el «director» *(hēgemṓn)* de su generación y gobierno.

[197] Se refiere probablemente al fragmento que conocemos por Dióg. Laerc., III 11 (fr. 136), quien cita como fuente al historiador Alcimo (*FGrHist* 560 fr. 6). Epicarmo aparece igualmente citado por Plutarco en relación a este argumento en *De la tardanza de la divinidad en castigar* 559B y en Teseo, 23,1, así como en el *Comentario anónimo al Teeteto*, Col. LXX, 5-7 Bastianini-Sedley *(CPF* III, pág. 454), donde junto a Epicarmo se cita a Platón, *Banquete* 207a-b. Al argumento, promovido por los académicos, dedicó Crisipo un libro, cf. fr. 72.

[198] Los mss. presentan en exte punto una laguna de entre cuatro y seis letras que hemos suplido con la propuesta de Cherniss, quien aprovecha la corrrección del verbo anterior en la forma personal que avanza Wyttenbach. La solución de Babut tiene la ventaja de no precisar la corrección del verbo, pero es más amplia de lo que el espacio permite.

que no sólo no⟩ se atienen a ⟨las nociones comunes⟩[199], sino que distorsionan la percepción de los sentidos.

El argumento es simple y éstos *(sc.* los estoicos) aceptan las premisas: que todas las sustancias particulares fluyen y se mueven liberando ciertas partes y recibiendo otras de otro sitio. Los números y conjuntos a los que se suman y que abandonan no permanecen idénticos, sino que devienen otros diferentes, pues la sustancia va sufriendo transformación por las mencionadas entradas ⟨y salidas⟩[200]. Sin justificación alguna se ha impuesto el uso de llamar a estas transformaciones «aumentos» y «disminuciones», cuando más bien convendría llamarlas «nacimientos» *(genéseis)* y «destrucciones» *(phthoraí)*, pues producen el paso de un estado a otro, mientras que lo de aumentar y disminuir son afecciones de un cuerpo que subyace y permanece. Una vez establecidas y dispuestas así las premisas, ¿qué defienden estos abogados de la evidencia, estos cánones de las nociones comunes? Que cada uno de nosotros es un par de gemelos, de naturaleza dual y doble[201], no como creen los poetas que eran los Moliónidas, unidos por ciertas partes y separados por otras[202], sino dos cuerpos que tienen el mismo color, la misma forma, el mismo peso y ⟨ocupan el mismo⟩ lugar, ⟨si bien⟩[203]

---

[199] Los tres suplementos señalados por los paréntesis angulares completan una única laguna en el texto señalada por Wyttenbach. Las soluciones de los editores son muy similares entre sí.

[200] El suplemento es de Van Herwerden.

[201] Cf. PORFIRIO en SIMPL., *Com. a las «Categorías»,* pág. 48, 11-12 KALBF. y *Pap. Oxyrh.*. 3008, 2-18.

[202] Éurito y Ctéato, hijos gemelos de Molíone y Posidón contra los que Heracles luchó en su expedición contra el rey Augias. Se les representa a veces como un ser de dos cabezas, cf. PLUT., *Sobre el amor fraterno* 478C., PS. HES., fr. 17-18 MERK.-WEST, APOLOD., *Bibl.* II 7 (2) 139-141.

[203] El texto presenta una laguna de entre diez y veinte letras que hemos completado con la propuesta de Babut.

no vistos antes por persona alguna. Ellos son los únicos que han visto esta composición, esta doblez y ambigüedad: que cada uno de nosotros es dos sustratos, sustancia el uno, el otro, ⟨cualificado individual⟩[204], y que uno fluye y se mueve sin aumentar ni disminuir, ni en absoluto permanecer tal cual es, mientras que el otro permanece, aumenta y disminuye, y le sucede todo lo contrario que al anterior[205], al que se encuentra connaturalmente unido, ajustado y fusionado, sin dejar a la percepción sitio alguno para aprehender la diferencia.

436 GALENO, *Contra Juliano* 4, XVIIIA págs. 258-260 K.

¿Deberé entonces citar a continuación las palabras de Aristóteles y Crisipo y todos los demás peripatéticos y estoicos en las que atribuyen a la flema y la bilis la causa de las enfermedades, y afirman que hay cuatro enfermedades primeras, del mismo modo que son cuatro los elementos, lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo?, o ¿esto, que vale no ya para llenar uno o dos libros, sino para dejar hasta tres, cuatro y hasta más libros, es mejor dejarlo y contentarnos con los escritos de Platón solamente? Tal vez sea mejor así, y no seguir a este sofista *(sc.* Juliano) en su charlatanería, sino decir sólo esto sobre los peripatéticos y los estoicos y dejar-

---

[204] Hay una laguna de entre seis y ocho letras en el que hay que sólo cabe suplir un término del orden de la cualidad. Wyttenbach propuso *poiótēs* «cualidad» (que acepta Cherniss), pero otros autores consideran preferible restituir el término que designa el cualificado *poión* (Zeller) o, como Babut, el «cualificado individual», *idíōs poión*, que también prefieren L.-S., en la forma de *idíōs poiós* ('individuo cualificado').

[205] El antecedente de esta exposición lo señaló Cherniss en ARISTÓT., *Acerca de la generación y la corrupción* 321b22-34; y su elaboración en el estoicismo posterior puede leerse en Posidonio, fr. 96 E.-K. en ESTOB., I 20, 7, pág. 462 DG.

los estar. No podrías, ⟨en efecto⟩, encontrar libro alguno de Aristóteles o Teofrasto en el que, acerca de las enfermedades, hayan desarrollado hasta el final su argumento obligados a decir que recuerdan algo ⟨aparte de⟩ lo caliente, lo seco, lo frío y lo húmedo, sino que siempre hacen mención de estos elementos y, con ellos, de las dos bilis, la amarilla y la negra, y no pocas veces las variedades de la flema que ellos explican en detalle, con los nombres de agria, salobre o dulce. Pero tampoco Crisipo lo hace de modo diverso, sino que es en esos términos como habla siempre sobre las enfermedades y los humores. Si alguien estuviera dispuesto a seleccionar los textos sólo de los tres hombres mencionados, llenará no pocos libros, dedicado de esta manera al ocio como lo hacía Juliano en Alejandría; y si quiere, además, seleccionar los discursos de cada uno de los demás estoicos, llenará una biblioteca entera.

437 GALENO, *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo* IV, pág. 783-784 K.

En este mismo género de sustancia se incluye la que proponen los estoicos, pues pretenden que el alma es un cierto hálito *(pneûma)* como también lo es la naturaleza[206], pero el de la naturaleza es más húmedo y frío, mientras que el del alma es más seco y cálido. De suerte que este hálito es una materia apropiada al alma, pero la forma de esa materia es una mezcla cualificada que resulta en una cierta proporción de la materia aérea y la ígnea. Pues no es posible decir que es sólo aire el alma, ni fuego, pues no permite el cuerpo del ser vivo ni el frío extremo ni el calor extremo, y ni si-

[206] «Naturaleza» *(phýsis)* entendida como se precisa en fr. 432. Para las ideas de proporción, *symmetría* en contexto psicológico, cf. fr. 181 de *Sobre las pasiones.*

quiera el dominio de uno de ellos en una superioridad considerable, dado que, incluso si resulta pequeña la diferencia en la proporción, tiene fiebre el animal a causa de la superioridad desproporcionada del fuego, y pasa frío, palidece y pierde sensibilidad, incluso se vuelve insensible por completo cuando domina el aire. Pues éste, tomado en sí, es frío, pero por la mezcla cn el elemento ígneo se hace templado. Te ha quedado claro, por tanto, que la sustancia del alma, según los estoicos, resulta de la mezcla cualificada de aire y fuego y que Crisipo debe su inteligencia a la mezcla templada de esos elementos, mientras que la estupidez de los hijos de Hipócrates, que ridiculizan los cómicos, se debe al calor desproporcionado.

438 NEMESIO DE ÉMESA, *Sobre la naturaleza del hombre* 2, 116 y 167 EINARSON

Puesto que circulan determinados argumentos nada despreciables de Cleantes y Crisipo hay que exponerlos, como también las soluciones que han dado de ellos los seguidores de Platón. (...)[207] Crisipo, a su vez, dice: «La muerte es separación del alma respecto del cuerpo. Ahora bien, nada incorporal se separa de un cuerpo, pues tampoco un incorporal está en contacto con un cuerpo. Pero el alma está en contacto y se separa del cuerpo. Luego no es el alma incorporal»[208].

439 TERTULIANO, *Sobre el alma* 5, pág. 6 WASZINK

Mas también Crisipo le tiende la mano *(sc.* a Cleantes) cuando establece que las realidades corpóreas no pueden ser

[207] Siguen los argumentos de Cleantes y sus refutaciones, *SVF* I 518.

[208] Sobre la construcción del argumento sobre la corporeidad del alma en este y el siguiente fragmento a partir de planteamientos platónicos y aristotélicos, cf. HAHM, *Origins*, págs. 15-16. Cf. ALEJ. DE AFROD., *Mantisa* II, págs. 117-118 *(SVF* II 792),

abandonadas en absoluto por las incorpóreas, porque ni tan siquiera son tocadas por ellas (de donde también lo de Lucrecio: nada puede tocar o ser tocado si no es un cuerpo)[209]. Ahora bien, cuando el cuerpo es abandonado por el alma, le produce la muerte. Por tanto, es cuerpo el alma, porque si no fuera corpórea no podría abandonar el cuerpo.

440 EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica* XIV 21 1-2

De las cosas del alma ninguna huella ni signo se puede encontrar en el cuerpo, aunque alguien se empeñe, como Epicuro y Crisipo, en levantar todas las piedras y en indagar toda facultad del cuerpo para producir las acciones del alma[210].

441 TERTULIANO, *Sobre el alma* VI 8

Tal es, sin embargo, la enorme aplicación de la mente filosófica que con frecuencia no alcanza a ver lo que tiene delante de sus ojos —así lo de Tales, que cayó a un pozo—, y también es muy habitual que, por no entender siquiera sus propias doctrinas, se sospeche de la propia salud —así lo de Crisipo y el eléboro. Tal le ocurrió, pienso yo, cuando aseveró que dos cuerpos no pueden contenerse en uno, apartando la vista y el entendimiento de las preñadas que llevan en el espacio de su único vientre diariamente no ya un cuerpo, sino hasta dos y tres.

442 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 41, 1052F

Piensa *(sc.* Crisipo) que el feto se alimenta en el vientre por naturaleza, como una planta[211]. Cuando es dado a luz, el

---

[209] Cf. LUCR., I 305.

[210] Eusebio está citando a Longino, fr. 20 BRISSON-PATILLON.

[211] *Phýsis* es, en efecto, el segundo grado de cohesión, que se atribuye a las plantas, cf. *supra* fr. 432.

hálito, enfriado y templado por el aire, se transforma y se vuelve vivo. Por lo cual no es sin razón que el alma *(psyché)* recibe el nombre por el enfriamiento *(psýxis)*[212]. Pero, a su vez, él mismo *(sc.* Crisipo) considera que el alma es soplo vital más raro y más sutil que la naturaleza, en contradicción consigo mismo[213].

443 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 41, 1053C-D

Fuera de esto, su razonamiento (*sc.* de Crisipo) sobre el nacimiento del alma presenta una demostración que contradice su doctrina. Dice, en efecto, que el alma nace cuando el feto es dado a luz, porque el hálito se tranforma a causa del enfriamiento, como si de un temple se tratara. Como argumento de que el alma nace y que lo hace más tarde, se remite al hecho de que los hijos se parecen en los modos y en el carácter a sus progenitores[214]. Es visible la contradicción, pues no es posible que el alma adquiera carácter antes del parto si es que nace con el parto. O bien ocurrirá que, antes de ser alma, sea ya semejante a un alma, lo que quiere decir

---

[212] El juego etimológico se conoce ya desde Platón, *Crát.* 399d y Aristót., *Acerca del alma* I 2, 405b28-29; cf. además Oríg., *Sobre los principios* II 8 3, 155-156 *(SVF* II 808).

[213] Sobre esta idea del nacimiento del alma, además del fragmento siguiente, cf. Plot., IV 7, 8, 1-9 *(SVF* II 804), Tertul., *Sobre el alma* 25, 2 *(SVF* II 805), Plut., *Sobre el principio del frío* 2, 946C, *Sobre las nociones comunes* 46, 1084E, Porfirio, *ap.* Euseb., *Prep. Ev.* XV 11, 4 y Basilio, *Homilía sobre el Salmo 114*, PG 29, col. 489 (incluidos en extracto por Von Arnim en *SVF* II 806), Hipól., *Refut.* I, 21 3-4 *(SVF* II 807). Sobre estos textos, cf. Kohnke, «Γαστὴρ ἐργαστήριον φύσεως», quien localiza un dicho de Crisipo en algunos pasajes de Filón de Alejandría donde se llama al vientre femenino «taller de la naturaleza», cf. *Vida de Moisés* 2, 84, *De aetern. mundi* 66, *Leg. ad G.* 56 y Ps. Gal., *An animal* 1, XIX, págs. 160-162 K. *(SVF* II 638).

[214] El argumento del parecido entre progenitores e hijos había sido utlilizado por Cleantes para probar la corporeidad del alma.

que es por la semejanza y no por no haber nacido aún. Pero si alguien objeta que, puesto que la semejanza se da por la mezcla de los cuerpos, las almas se transforman una vez nacidas, destruirá la prueba de que el alma ha nacido, pues en ese caso es posible también que el alma, aun siendo inengendrada, se transforme al introducirse en el cuerpo por la mezcla que produce la semejanza.

444 DIÓGENES LAERCIO, VII 157

Cleantes dice que todas las almas permanecerán hasta la conflagración; Crisipo que sólo las de los sabios[215].

445 Escolios a HOMERO, *Ilíada* XXIV 66, 3-5 ERBSE[216]

De ahí que Antístenes diga que las almas tienen la misma apariencia que los cuerpos que las envuelven, y Crisipo afirma que tras la separación del cuerpo toman forma esférica[217].

---

[215] Esta distinción en la suerte de las almas es lugar común de la tradición doxográfica, cf. ARIO DÍDIMO, fr. 39, pág. 471 DG, en EUSEB., *Prep. Ev.* XV 20, 6, 2-7, 4 (*SVF* II 809), AECIO, IV 7, 3, en Ps. PLUT., *Máximas de filósofos* 899C y TEOD., *Graec. Affec.* V 23, 5-24, 1 (*SVF* II 810). Otras fuentes elaboran esta distinción por medio de las doctrinas sobre los démones, cf. SEXTO EMP., *Contra los profesores* IX 71-74 (*SVF* II 812), LACT., *Inst. Div.* VII 20 (*SVF* II 813), TERT., *Sobre el alma* 54-55 (*SVF* II 814), y escolios a LUCANO, IX 1, pág. 290 Us. (*SVF* II 817).

[216] El comentario es suscitado por los versos de la *Ilíada* que relatan la aparición de Patroclo a Aquiles (XXIII 65-67): «Llegó el alma del mísero Patroclo, / en todo parecida a él, en la talla, en los bellos ojos, / en la voz y en las ropas ...». EUSTACIO, *Com. a la «Ilíada»* IV, pág. 682, 13-16 VAN DER VALK, recoge las opiniones de los dos filósofos en términos semejantes, pero señala que Antístenes sigue a los antiguos, mientras que Crisipo no se refiere a Homero. La doctrina de la esfericidad de las almas tras la muerte la transmite también JERÓN., *Epíst.* 108, 24 (*SVF* II 816).

[217] Sobre Antístenes de Atenas, quien prestó una especial atención a la interpretación de los poemas de Homero, cf. test. 16 y frs. 240, 324 y 445. El texto está recogido como fr. 193 GIANN.

446 Estobeo, I 49, 33[218]

Los filósofos herederos de Crisipo y Zenón, y todos cuantos consideran que el alma es un cuerpo, reúnen las facultades como cualidades en un sujeto, y establecen que el alma es como una sustancia previa a las facultades; de estos dos principios juntan un compuesto de partes desiguales. (...) Pero según los que piensan que la vida del alma es únicamente la del compuesto, sea que esté el alma mezclada con el cuerpo, como dicen los estoicos, sea que proporcione al conjunto del animal toda la vida que tiene, como aseguran los peripatéticos, según éstos sólo hay una manera de presencia del alma, la de la participación, o bien la de la mezcla con la totalidad del ser vivo. ¿Cómo, entonces, se dividen *(sc.* las facultades)? Según los estoicos, unas por la diferencia de los cuerpos que subyacen a ellas, pues dicen que diferentes hálitos vitales *(pneúmata)* se extienden desde la parte directora a las diferentes partes del cuerpo, unos a los ojos, otros a los oídos y otros a los demás sentidos. Otras, por la particularidad de una cualidad respecto del mismo sujeto. En efecto, del modo en que la manzana tiene en el mismo cuerpo el dulzor y el aroma, de este modo también la parte directora comprende en sí la representación, el asentimiento, el impulso y la razón[219].

---

[218] Estobeo recoge esta doxografía estoica al extractar la obra de Jámblico, *Sobre el alma*, tras resumir la posición de Platón y Aristóteles. En el texto que hemos omitido Jámblico presenta brevemente la opinión de quienes, como Platón y Pitágoras, piensan que la vida del ser humano es doble. Las opiniones de los estoicos se aproximan en un primer momento a las de los peripatéticos, para después distinguirse en el análisis de las partes del alma.

[219] El texto de Estobeo (Jámblico) parece separar, de un lado, las partes propiamente dichas del alma, que los estoicos distinguían en número de ocho según el grueso de la tradición doxográfica sobre este tópico, cf. *infra*, fr. 448 y Aecio, II 4, 4, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 898E-F

447 Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* 103, 23

Pero no pienses que soy yo el primero entre los de nuestra escuela que no me atengo a lo establecido, sino que sigo mi propia opinión: entre Cleantes y su discípulo Crisipo no hay acuerdo sobre qué sea la marcha. Cleantes dice que es hálito transmitido desde la parte directora hasta los pies, Crisipo que es la parte principal misma[220].

448 Estobeo, III 3, 55

Crisipo el estoico decía que el pensamiento es la fuente de la razón[221].

(SVF II 827), Dióg. Laerc., VII 110 y 157 *(SVF* II 828), Oríg., *Contra Celso* V 47 *(SVF* II 829), Filón. de Al., *De aetern. Mundi* 97, 4-98, 1, *Quaest. gen.* I 75 *(SVF* II 832; Von Arnim reúne en *SVF* II 833 un elenco de pasajes filonianos donde se testimonia esa partición del alma) y Porfirio, en Estob., I 49, 25a, 6-11 *(SVF* II 830); de otro, las potencias específicas de la parte directora del alma, en número de cuatro, cf. Aecio, IV 21, 1-4, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 903AC *(SVF* II 836, que describe la relación entre la parte directora y las demás partes a partir de la imagen del pulpo) y Jámblico, en Estob., I 49, 34, 2-5, Dióg. Laerc., VII 159 *(SVF* II 837). Sobre esta diferencia en el análisis de las partes del alma, cf. Inwood, *Ethics and Human action,* págs. 19-41, quien señala la importancia del texto de Simpl., *Com. a las «Categ.»,* pág 224 *(SVF* III 203) para la adecuada interpretación en el estoicismo del término *dýnamis,* que Estobeo (Jámblico) usa para hablar genéricamente de las diferencias en el alma. Cf. también el fr. 288 de *Sobre el alma.*

220 Cleantes, *SVF* I 525.

221 Cf. fr. 294 de *Sobre el alma.* Para el sentido del término 'pensamiento' *(diánoia)* con el que resumen las potencias de la parte directora frente a la sensación *(aísthēsis),* cf. Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 307 y 359 *(SVF* II 849). La imagen de la fuente *(pḗgē),* cf., *infra,* fr. 450 y Gal., *De sympt.* I 8, VII, pág. 139 K. *(SVF* II 855), ilustra la relación entre la parte directora y las demás partes como un flujo pneumático continuo que transmite esencialmente su razón *(lógos)* constitutiva, cf. Dióg. Laerc., VII 159 *(SVF* II 837) y Aecio, IV 8, 1 en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 899D *(SVF* II 850). Un valor semejante tiene también la imagen del pulpo en sede dialéctica, cf. fr. 376.

449 Estobeo, I 52, 18[222]

Crisipo *(sc.* dice) que vemos por la extensión *(synéntasis)* del aire intermedio, golpeado por el hálito visual que procede desde la parte directora hasta la pupila y que se extiende en forma de cono en su contacto con el aire circundante cuando el aire es homogéneo. Y que se desprenden de la vista rayos ígneos, no negros ni neblinosos, por lo cual es también visible la oscuridad[223].

450 Calcidio, *Comentario al «Timeo»* 220, pág. 232 Waszinzk[224]

Los estoicos están de acuerdo en afirmar que el corazón es el asiento de la parte directora del alma y que no es la sangre, que nace junto con el cuerpo[225]. Zenón llega a con-

[222] Aecio, IV 15, 3, pág. 406 DG. El texto paralelo del Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 901D, no presenta diferencias significativas. Sobre la visión, cf. fr. 265 de *Libros físicos* y los pasajes de Calcid., *Sobre el Timeo* 237 *(SVF* II 863), Alej. de Afrod., *Mantisa,* págs. 130-131 Bruns *(SVF* II 864) y Gal., *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* VII 7, 21, 1-2 *(SVF* II 865). Los dos últimos fragmentos transmiten la imagen del bastón, como el fr. 265.

[223] La entrada anterior de Aecio, IV 15, 2 *ap.* Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 901D *(SVF* II 869), transmite con otra formulación la doctrina de la visión en la oscuridad, atribuida a los estoicos en general. Los rayos ígneos aparecen también en la breve noticia de Aul. Gel., V 16, 2 *(SVF* II 872).

[224] Incluido por von Arnim, junto con el siguiente, entre los textos pertinentes al libro *Sobre el alma.* Las observaciones de Tielemann, *Galen & Chrysippus,* pág. 147, nota 2, hacen conveniente la reserva acerca de esta adscripción.

[225] Para esta distinción característica de la tradición doxográfica, cf. Teod., *Graec. affec.* V 22, 7-23, 1 (citado en *SVF* II 838), que distingue a los estoicos de filósofos como Empédocles que situaban el alma en la sangre. Tert., *Sobre el alma* 1 5-6, se refiere probablemente al Crisipo médico como defensor de esta opinión, junto con Praxágoras y Apolodoro, y les da como antecedentes a Orfeo y Empédocles. Von Arnim recoge tres pasajes de Galeno, cf. Gal., *De usu part.* VI 17, III pág. 286 K. *(SVF* II

siderar que el alma es aliento o espíritu de este modo: «Aquello por cuyo abandono el animal muere es ciertamente el alma; el animal muere cuando el aliento lo abandona; luego el alma es el aliento natural»[226]. Sigue Crisipo: «Sin duda respiramos y vivimos —dice— con una sola y misma cosa; respiramos por el hálito natural; luego vivimos también por el mismo hálito. Pero vivimos por el alma; así resulta que el alma es el hálito natural[227].

»Encontramos —dice— que ésta se divide en ocho partes, pues consta de la directora y los cinco sentidos, además, la sustancia vocal y la capacidad de engendrar y procrear. Además, las partes del alma fluyen del asiento del corazón como de la boca de una fuente, se extienden por el conjunto del cuerpo y todos los miembros hasta que lo llenan por doquier de hálito vital, lo rigen y lo gobiernan por incontables virtudes diferentes: lo nutren, lo hacen crecer, lo mueven, lo regulan con movimientos propios, lo empujan con los sentidos a obrar y el alma toda expande los sentidos, que son sus funciones, como si fueran ramas, desde aquella su parte directora como desde un tronco, para que sean mensajeros de aquello que perciben, mientras que ella misma juzga como un rey lo que le han anunciado. Además, lo que se percibe son compuestos, como cuerpos que son, pero con cada sen-

---

781), *In Hipp. Epid. VI* 5, XVIIB, pág. 246, 14-247, 3 (*SVF* II 782) y *De usu resp.* 5, VI, pág. 502 K. (*SVF* II 783) donde se expone la idea de que el alma se alimenta de las emanaciones de la sangre, aunque atribuida sólo en el último fragmento a los más ilustres filósofos y médicos.

[226] *SVF* I 138.

[227] Cf. un argumento semejante sobre la identidad de respirar y vivir en Tert., *Sobre el alma* 10, 7 (*SVF* II 784). El *pneûma* como sustancia del alma es doctrina fundamental de los estoicos, cf. Nemes., *Sobre la naturaleza del hombre* 2, 2-9 (*SVF* II 773, junto con Tert., *Sobre el alma* 5, 2), Dióg. Laerc., VII 156-157 (*SVF* II 774), Gal., *De simpl. med.* V 9, XI, pág. 731 K. (*SVF* II 777), Aecio, IV 3, 3 (*SVF* II 779).

tido se percibe una sola cosa determinada: éste, los colores, otro, los sonidos, aquél discierne los sabores de los jugos, éste, los efluvios de los olores, aquél, lo áspero y lo suave por el tacto. Y todo esto en el presente, pues no recuerda sentido alguno sensaciones pasadas ni barrunta las futuras».

Lo propio de la deliberación y consideración interior es entender la afección de cada sentido y colegir de aquello que anuncian qué sea aquello, así como aceptar lo presente, recordar lo ausente y prever lo que ha de venir. El mismo (*sc.* Crisipo) define así la deliberación interior del alma: «La fuerza capaz de razón es un movimiento interno del alma».

Tienen también las fieras mudas parte directora del alma por la que distinguen los alimentos, se forman imágenes, esquivan las trampas, saltan por encima de escarpaduras y precipicios y reconocen a los allegados; ciertamente no es racional, pero, con todo, sí natural. Sólo el hombre de entre los seres mortales tiene uso de la parte principal del alma para el bien, es decir de la razón, como dice Crisipo mismo. «Como la araña en el centro de su tela tiene en sus patas los cabos de todos los hilos, de modo que, si una bestezuela cae en cualquier parte de la tela, inmediatamente lo percibe, así la dirección del alma, que tiene su asiento en el medio del corazón, sostiene los cabos de los sentidos, para poder reconocer inmediatamente lo que le anuncien»[228]. Dicen también que la voz se despide de lo profundo del pecho, es decir, del corazón, cuando el aliento presiona en el seno del corazón, por donde una vía cubierta de nervios se interpone y separa el corazón de ambos pulmones y los demás órganos vitales; por el cual aliento, con el concurso de la lengua que golpea y da forma a las estrecheces de la garganta, junto con los demás órganos vocales, se producen los sonidos articu-

[228] Para esta imagen del alma, Sambursky, *Stoic Phyicis*, págs. 123-124, señala el antecedente de Heraclito, 22 B 67a DK.

lados, los elementos del habla, de modo que salgan a la luz los movimientos escondidos del pensamiento. Esto lo llama más adelante la parte principal del alma.

451 TERTULIANO, *Sobre el alma* 14, 2 y 15, 6, pág. 20 WASZINK

14, 2. Se divide el alma en partes, ya sea en dos como hace Platón, en tres, como hace Zenón, en cinco y seis, como Panecio, en siete, como hace Sorano, en ocho como hace Crisipo y hasta en nueve, como hace Apolófanes, pero algunos estoicos lo hacen en doce partes, y hasta en dos más, como Posidonio.

... 15, 6. También Protágoras, también Apolodoro y Crisipo son de esta opinión *(sc.* que la parte directora está en el corazón)[229].

452 FILODEMO, *Sobre la piedad (Pap. Here.* 1428), col. IX 9-x 8 HENRICHS[230]

Sin embargo, algunos estoicos dicen que la parte directora está en la cabeza, pues es la inteligencia *(phrónesis),*

---

[229] Sobre estos pasajes de Tertuliano (que sigue a Sorano) y la tradición doxográfica que recogen, cf. MANSFELD, «Doxography and Dialectic», págs. 3099-3108. La primera parte de este texto no está recogida en *SVF*. La partición en ocho partes es la que encontramos com doctrina estoica, cf. fr. 288 de *Sobre el alma* y fr. 441 y notas. En lugar de Protágoras, de cuyas opiniones sobre el alma nada sabemos, tal vez deba leerse «Praxágoras», médico del siglo IV cuya influencia en Crisipo es bien conocida, cf. fr. 302 de *Sobre el alma*. La ubicación de la dirección del alma en el corazón por parte de los estoicos es un tópico de la literatura doxográfica, cf. DIÓG. LAERC., VII 159 *(SVF* II 837), AECIO, IV 5, 6, en Ps. PLUT., *Máximas de filósofos* 899A *(SVF* II 838), ALEJ. DE AFROD., *Sobre el alma,* págs. 97-98 *(SVF* II 839) y constituye un de los centros de la refutación que emprende Galeno de la psicología unitaria de Crisipo, sobre la cual cf. fr. 288 de *Sobre el alma.*

[230] Von Arnim incorpora al fragmento una referencia a ORÍG., *Contra Celso* VIII 67.

por lo que es llamada también Metis[231]. Crisipo, por el contrario, *(sc.* dice) que la parte directora está en el pecho, y que allí nació Atenea, que es la inteligencia, pero por el hecho de que la voz se desprende de la cabeza se dice «de la cabeza»; «por obra de Hefesto» *(sc.* se dice) porque la inteligencia surge por el arte *(téchnē);* que Atenea se dice como 'Atrena'; que *(sc.* Atenea se llama) Tritónide y Tritogenia porque la inteligencia se compone de tres discursos, físicos, éticos y lógicos; y asimila sus demás nombres e indumentaria seductoramente a la inteligencia[232].

Destino y determinación

453 Teodoreto de Ciro, *Cura de las afecciones de los griegos* VI 12, 7-14, 3 Canivet[233]

Dan *(sc.* los estoicos) a la Providencia *(Prónoia)* ese nombre porque administra el Universo con vistas a lo útil, y

---

[231] Cf., sobre esta disputa entre los estoicos y la interpretación alegórica del mito del nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus, a partir de los versos de *Teog.* 886 y ss., cf. fr. 314 de *Sobre el alma,* donde se define la inteligencia como *mêtis* en relación con las artes o técnicas *(téchnai),* cf. Cornuto, *Teol.*, pág. 35 Lang. Cf. A. Heinrichs, «Toward a New Edition of Philodemus' *De Pietate*», *GRBS* 13, 1972, págs. 94-96.

[232] Dos interpretaciones etimológicas características de la exégesis estoica de los poetas. Crisipo sugiere la vinculación etimológica del nombre *Athēnâ* con el verbo *athréō* «observar», «considerar», cf. Cornuto, *Teol.,* pág. 36 Lang. En los dos epítetos *tritónide* y *tritogéneia* Crisipo leía el numeral tres, que correspondería a la partición de la materia filosófica vigente entre los estoicos, cf. Cornuto, *Teol.,* pág. 37 Lang, e Introducción, págs. 51-55. Sobre la rica actividad etimológica a la que dio lugar la figura de Atenea en sede filosófica, especialmente en el estoicismo, cf. Buffière, *Mythes d'Homère*, esp. págs. 279-289.

[233] A este texto precede una relación de la etimología de las Parcas muy semejante a las de Estobeo y Eusebio que hemos recogido en los frs.

a la misma Adrastea, porque nada se le escapa *(apodidráskei)*[234]. Y no sólo Demócrito, Crisipo y Epicuro afirman que todo sucede por necesidad cuando llaman necesidad al Destino, sino que también el famoso Pitágoras dijo que la necesidad ciñe el mundo, y Parménides llamó a la necesidad Diosa, Justicia y Providencia, y Heráclito dijo que todo sucedía conforme al Destino y también él llamó al Destino necesidad. Crisipo el estoico dijo que en nada se diferenciaba lo necesitado de lo destinado, y que el Destino es movimiento eterno, continuo y ordenado.

454 Calcidio, *Comentario al «Timeo»* 144[235]

Es así que algunos piensan que se puede plantear una diferencia entre Providencia *(prouidentia)* y Destino *(fatum),*

---

106 y 107 de *Sobre el Destino* e *infra* fr. 470. El texto de Teodoreto aporta la relación doxográfica más completa, frente a las fuentes que usualmente permiten la reconstrución de Aecio, I 27, pág. 322, DG. La de Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 884F, no incluye referencia alguna a Crisipo (aunque sí una genérica a los estoicos), y la de Estobeo, I, 5, 15, presenta un texto lacunoso en el que hay que suplir precisamente el lema «Crisipo», así como el comienzo de la definición del Destino, ya que se lee tan sólo «ajustado por entrelazamiento de las partes». Por lo demás, Teodoreto amalgama los capítulos doxográficos, diferenciados en las otras fuentes, de Aecio, I 25, pág. 321 DG, «Sobre la necesidad» (Pitágoras, Parménides, Demócrito) y Aecio, I 27, pág. 322 DG, «Sobre el Destino» (Heráclito, Crisipo). Von Arnim incluye en este número la entrada de la *Suda, s.v.* «Destino» *(heimarménē),* E 412: «Los filósofos dicen que es una sola cosa Dios, Intelecto y Destino, y que se le dan otras denominaciones. Y es el Destino causa continua de todas las cosas, o razón conforme a la que el mundo se desarrolla, o cierto encadenamiento o unión intransgredible por una causa ineluctable».

[234] Cf. Euseb. de Ces., *Prep. Evang.* XV 15, 7.

[235] Los textos de Calcidio (cf., *infra,* fr. 457) pertenecen a la sección del comentario dedicada a las doctrinas sobre el destino y la providencia (§§ 142-190), sobre la cual cf. J. den Boeft, *Calcidius on fate, his doctrine and sources,* Leiden, 1970. La exposición de Calcidio muestra afinidades

aun cuando la cosa misma sea una sola. En efecto, la Providencia es la voluntad de Dios y, a su vez, su voluntad es la serie de las causas. En tanto que su voluntad es la Providencia, pero, en tanto que es también la serie de las causas, recibe el nombre de Destino[236]. De lo cual resulta que lo que es conforme al Destino es también por obra de la Providencia. E igualmente, que lo que es conforme a la Providencia también sea por obra del Destino, como piensa Crisipo. Otros, sin embargo, piensan que lo que proviene del poder de la Providencia se cumple fatalmente, pero no todo lo que

---

con los textos del NEMESIO, *De la naturaleza del hombre* (fr. 467) y Ps. PLUTARCO, *Sobre el destino* (fr. 603), reveladores de una dependencia común de las doctrinas medioplatónicas.

[236] Según BOBZIEN, *Determinism and Freedom*, pág. 46 nota 77, la definición de Destino como «encadenamiento *(series, heirmós)* de causas» no debe atribuirse a Crisipo, sino que se debe al estoicismo posterior, aunque sea en el espíritu de Crisipo quien, creemos, difícilmente se hubiera resistido a una relación etimológica con *heimarménē*. Con todo, la etimología preferida era más bien la que la relacionaba con *eiroménē*. Esta definición aparece en un buen número de fuentes recogidas por Von Arnim atribuida genéricamente a los estoicos, cf. AECIO, I 28, 4, en Ps. PLUT., *Máximas de filósofos* 885B *(SVF* II 917) NEMES., *Sobre la naturaleza de los dioses* 37 *(SVF* II 918), ALEJ. DE AFROD., *Mantisa,* pág. 185 BRUNS *(SVF* II 920), CIC., *De div.* I, 55, 125-126 *(SVF* II 921), AGUST., *Ciudad de Dios* V 4 *(SVF* II 932). Como ha señalado HANKINSON, «Cicero's rope», *Polyhistor*, págs. 185-205, en la imagen del encadenamiento debe destacarse no la relación entre momentos discretos de una serie, sino, sobre todo, la idea de entrelazamiento estrecho *(eirō)* hasta formar un continuo, que se expresa mejor con la imagen de la cuerda que encontramos en Cicerón. El rasgo fundamental de ese lazo es el de continuidad en el despliegue ordenado de una determinación puesta en juego por la fuerza neumática de una razón única. El término preferido por Crisipo pudo ser más bien el de *epiplokḗ* (cf., *supra,* fr. 446 nota) o *symplokḗ,* cf. AECIO, I 27, 2, en PLUT., *Máximas de filósofos* (donde se señala la relación con Platón), PLOT., III 1, 4 *(SVF* II 934).

sucede por el Destino proviene, a su vez, de la Providencia, como Cleantes[237].

455 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 47, 1056D-E

No una ni dos veces, sino por doquier, sobre todo en todas sus obras sobre física, ha escrito *(sc.* Crisipo) que se dan muchos impedimentos y obstáculos a las naturalezas y los movimientos particulares, pero ninguno al Universo.

456 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 34, 1076E

Si, como dice Crisipo, ni la más pequeña de las partes puede estar de otro modo que conforme a la voluntad del Dios, sino que todo animal tiene tal disposición y se mueve por naturaleza tal como aquél lo conduce y aquél lo orienta, sostiene y dispone,

He ahí una voz más ruinosa que aquella[238].

457 Calcidio, *Comentario al «Timeo»* 160-161, págs. 193-195 Waszink

160 Dicen *(sc.* los estoicos discípulos de Crisipo): «Si el Dios conoce todo desde el principio antes de que suceda y no só-

[237] *SVF* I 551. Cf. sobre este texto, M. Dragona Monachou, «Providence and fate in Stoicism and pre-Neoplatonism: Calcidius as an authority on Cleanthes theodicy», *Philosophia* 3 (1973), 262-306. La identificación de hado y providencia en la divinidad según los estoicos, cf. Alej. de Afrod., *Sobre el destino*, 31, pág. 203 *(SVF* II 928) y Agust., *La ciudad de Dios* V 4 *(SVF* II 932).

[238] Trímetro yámbico de autor desconocido asignado tanto a tragedia (fr. 417 N^2) como a comedia (fr. 743 K.-A.), que Babut considera más probable a partir del paralelo de Aristóf., *Asamb.* 1053 y 1070, como parodia de versos trágicos. Crisipo expuso la idea de determinismo absoluto en estos términos primero en el *Sobre la naturaleza*, cf. fr. 250. Alej. de Afrod., *Sobre el destino,* pág. 175 Bruns *(SVF* II 936) es un ejemplo de la recepción posterior de esta formulación.

lo las cosas celestes que se sostienen por una necesidad feliz de perpetua bienaventuranza como si de un cierto Destino se tratara, sino también nuestros planes y voluntades; y si conoce también aquella naturaleza contingente y tiene en su poder lo pasado, lo presente y lo futuro, y no puede el Dios equivocarse, entonces todas las cosas están dispuestas y decretadas con certeza desde el principio, tanto aquellas que se dice que están en nuestro poder como las fortuitas y que no dejan de estar sujetas a los azares». Además, como quiera que todas estas cosas ya están decretadas, concluyen que todo lo que sucede sucede por el Destino. Incluso las leyes, las exhortaciones, las reconvenciones y las disciplinas y cualquier cosa de ese género, todo se sostiene por los lazos del Destino, dado porque, si está decretado que le suceda algo a alguien, al mismo tiempo está decretado en beneficio y provecho de quién le debe suceder. Por ejemplo, si a alguien le ha de suceder que llegue a salvo de la navegación, no le sucederá esto si no es teniendo un determinado capitán que gobierne la nave; o, si a una ciudad le ha de tocar servirse de buenas instituciones y costumbres, debería esto ocurrirle como a Esparta por las leyes de Licurgo. Además, si alguien ha de ser justo en el futuro, a éste la educación de sus padres ha de serle de ayuda para alcanzar la justicia y la equidad.
De igual modo dicen ser manifiesto que las artes caen bajo 161
el decreto del Destino, porque también en este caso está ya de antemano prefijado qué enfermo habrá de recuperar la salud y con qué médico. Sucede de hecho con frecuencia que un enfermo sea curado no por un médico, sino por un inexperto, como quiera que así sea la condición prevista por el Destino. La misma razón se aplica al caso de las alabanzas y las reprensiones, los castigos y los premios. De hecho, ocurre con frecuencia que, si el Destino se opone, lo que está correctamente hecho no sólo no procura alabanza ningu-

na, sino, por el contrario, reprensión y castigo. «Y en cuanto a la adivinación —dicen—, demuestra claramente que los eventos están decretados desde hace ya tiempo, pues si no precediera el decreto, no podrían alcanzar los adivinos razón de aquéllos. Y los movimientos de nuestras almas no son otra cosa que obediencia a los decretos del Destino, como quiera que sea necesario que se obre por nuestro intermedio por obra del Destino. Los hombres reciben así la función de las cosas que llamadas «sin lo que no puede hacerse que..»[239], del mismo modo que, sin el lugar, no es posible el movimiento o el reposo».

458 CICERÓN, *Sobre el destino* 4, 7-5, 9[240]

Despidamos a Posidonio con nuestro reconocimiento[241], como es justo, y volvámonos a los lazos de Crisipo y repliquémosle, primero, respecto de la conexión[242] misma entre las cosas, que más tarde nos ocuparemos del resto. Vemos cuán grande es la diferencia entre las naturalezas de los lugares, que unos son saludables y otros insalubres, que en unos hay catarrosos casi hasta el desbordamiento, en otros

---

[239] Cf. PROCLO, *Com. al «Timeo»* 143a, II pág 15-24 DIEHL.

[240] Un detallado análisis de este texto incluido en el fr. 462 se encuentra en SEDLEY, «Chrysippus on psychophysical causality», en BRUNSCHWIG, NUSSBAUM, *Passions and Perceptions*, págs. 313-331.

[241] Posidonio, a quien Cicerón ha reconocido como maestro, ha sido el blanco de la refutación en los párrafos 5-6 (fr. 104 E.-K.). Cicerón vuelve su atención a Crisipo, quien constituye el centro de sus ataques en los pasajes perdidos.

[242] *Contagione* es la lectura de los mss. que ha suscitado diversas propuestas de correción, entre las que Sedley destaca la de Turnebus *cognatione.* En cualquier caso, Cicerón parece traducir la noción estoica de la *sympátheia* que mantiene en conexión el Universo; otras tentativas de traducción son apuntadas por Sedley en CIC., *Sobre la adivinación* II 34 *(coniunctio naturae, concentus, consensus)* y 124 *(conuenientia et coniunctio naturae).*

son completamente secos y adustos, y que muchas otras son las diferencias que distinguen en gran medida un lugar de otro. Hay en Atenas un cielo ligero, por el cual sus habitantes tiene fama de agudos; denso lo hay en Tebas, por cuya causa los tebanos son lerdos y vigorosos[243]. Sin embargo, no será aquel cielo ligero el que haga que alguien escuche a Zenón, a Arcesilao o a Teofrasto, ni aquel craso, que alguien compita en Nemea más que en el Istmo. Distingue 8
aún más. ¿Qué puede importar la naturaleza del sitio para que paseemos en el Pórtico de Pompeyo[244] y no en el Campo de Marte? ¿O contigo y no con otra persona? ¿O en los Idus y no en las Calendas? Por tanto, así como para determinadas cosas la naturaleza del lugar es de algún modo pertinente, mas no para otras, también de este modo vale la posición de los astros para determinadas cosas, pero, sin duda, no valdrá para todas. «Pero, puesto que las naturalezas de los hombres son diferentes, de suerte que a algunos gustan las cosas dulces y a otros las muy amargas, y unos son voluptuosos, otros, irascibles, crueles o arrogantes y otros se espantan de tales vicios, así pues —dice—, puesto que es tanta la distancia de una naturaleza a otra, ¿qué hay de admirable en que estas disimilitudes hayan sido producidas por causas diferentes?». Cuando así argumenta, no ve de 95
qué se trata ni en qué consiste la cuestión[245]. Pues no es el caso de que, si unos son más inclinados a ciertas cosas y

[243] La agudeza de Atenas por la calidad sutil de su aire era tan tópica (PLATÓN, *Tim.* 24c) como la lentitud de los tebanos y el contraste de ambos, cf. CIC., *Tusc.* I 80 y ESTRAB., II 3, 7 (de POSIDONIO, fr. 49 E.-K.)

[244] El Pórtico que mandó construir este general en 55 a. C., donde fue asesinado César en los Idus de Marzo del año 44 a. C. Algunos comentaristas no han dejado de ver en este ejemplo una alusión velada de Cicerón al acontecimiento.

[245] O bien, «en qué consiste la causa», como propone SEDLEY, «Chrysippus on psychophysical causality », pág. 315, nota 7.

otros a otras por causas naturales y antecedentes, por ello mismo también haya causas naturales y antecedentes de nuestras voluntades e inclinaciones, pues nada habría en nuestro poder si esto fuera así. En realidad, admitiremos que el ser agudos o torpes, fuertes o débiles no está en nuestro poder. Pero quien por ello piensa que se impone también que no está en nosotros ni siquiera el sentarnos o pasear, no ve qué cosas se siguen de cuáles. Pues del modo en que nace gente ingeniosa o lenta por determinadas causas antecedentes y también gente fuerte o débil, no se sigue, sin embargo, que también esté fijado y establecido por causas principales que ellos estén sentados y paseen o realicen determinada acción.

459 Cicerón, *Sobre el Destino* 10, 20-21

20 Crisipo concluye del modo siguiente: «Si hay un movimiento sin causa, no toda proposición (que llaman los dialécticos *axíōma)* será o verdadera o falsa; pues lo que no tenga causas eficientes *(efficientes),* eso no será ni verdadero ni falso. Pero toda proposición es o verdadera o falsa.
21 Luego no hay movimiento sin causa. Si esto es así, todo lo que sucede sucede por causas previas *(antegressae);* y si esto es así, todo sucede por el Destino. Resulta, por tanto, que todo lo que suceda sucede por el Destino»[246]. En este punto, si quisiera adherirme a Epicuro y negar que toda proposición es verdadera o falsa, preferiría recibir ese golpe que aceptar que todo ocurre por obra del destino; aquella afirmación precisa discusión, pero ésta es intolerable. Por eso,

[246] El argumento se funda en el principio de bivalencia rigurosamente defendido por los estoicos en la definición de la proposición *(axíōma,* que Cicerón traslada al latín en este pasaje por *enuntiatio),* cf. fr. 1 de *Definiciones dialécticas.* Un análisis muy detallado del argumento en Bobzien, *Determinism and freedom*, págs. 61-86 y Duhot, *Causalité*, págs. 196 s.

todo el esfuerzo de Crisipo se concentra en persuadirnos de que todo *axíōma* es o verdadero o falso. En efecto, así como Epicuro teme que, si admite esto, habrá también de admitir que lo que sucede sucede por el Destino (pues si una de la dos alternativas es verdadera desde la eternidad, será también cierta y, si es cierta, también necesaria; de este modo piensa que se afirman a la vez el Destino y la necesidad)[247], así también Crisipo temió que, de no hacer admitir que toda proposición que se enuncie es o verdadera o falsa, no podría sostener que todo sucede por el Destino y por causas eternas de lo que ha de ocurrir[248].

460 CICERÓN, *Sobre el Destino* 6, 12-8, 15[249]

Así pues, sean los principios de los astrólogos de este 12
modo, por ejemplo, «Si alguien nace al elevarse la Canícu-

[247] Fr. 281 USENER.

[248] Cicerón revisa a continuación la solución epicúrea de defender movimientos sin causa (22-23) y expone la observación de Carnéades sobre la inutilidad de este concepto: los epicúreos pueden perfectamente defenderse de Crisipo, pues aceptan la posibilidad de movimientos voluntarios del alma que no pueden considerarse del mismo tipo que las temidas causas antecedentes, sino que son *in nostra potestate* (23-25). Es bastante plausible que también haya que considerar una cita de Crisipo el párrafo 26 (que falta en *SVF*), en el que Cicerón presenta en estilo directo la contestación a la cuestión de por qué no se da el principio de ambivalencia si no se concede el de que todo sucede por el destino: «'Porque —dice *(sc.* Crisipo)— las cosas futuras verdaderas no pueden ser aquellas que no tienen causas por las que han de suceder *(futura)*; es necesario, por tanto, que tengan causa las cosas verdaderas; así, cuando ocurran, habrán ocurrido por el Destino'». Cf. BOBZIEN, *Determinism and freedom*, págs. 67-68.

[249] Contestando a Crisipo (cf. fr. 451), Cicerón acaba de afirmar la posibilidad de corregir ciertos vicios que derivan de las causas naturales por medio del esfuerzo humano, pero considera que la aceptación de las prácticas adivinatorias dejaría sin validez sus propuestas, y daría apoyo al determinismo crisipeo. En el texto que sigue emprende la refutación de la adivinación como si interpelara directamente a Crisipo. Cicerón establece

la[250], éste no morirá en el mar». Cuídate, Crisipo, de no abandonar tu causa por la que tienes trabada una gran lucha con Diodoro, el gran dialéctico[251]. Pues si es verdad lo que está unido condicionalmente como «Si alguien nace al elevarse la Canícula, éste no morirá en el mar», también será verdad aquello de «Si Fabio nació al elevarse la Canícula, Fabio no morirá en el mar». Es así que se oponen entre sí que Fabio naciera al elevarse la Canícula y que Fabio hubiera de morir en el mar; y, puesto que es cierto de Fabio que nació al elevarse la Canícula, se oponen entre sí también que Fabio exista y que Fabio haya de morir en el mar. Luego esta conjunción resulta de cosas opuestas, «Fabio existe y Fabio habrá de morir en el mar», porque, tal como está propuesta, no puede suceder en absoluto. Luego «Fabio morirá en el mar» pertenece al género de lo que no puede suceder. Por tanto, todo lo falso que se diga en futuro no puede suceder.

---

que llamará *percepta* a lo que los estoicos llaman en griego *theōrēmata* «principios» como fundamento de cualquier arte que se pretenda tal, cf. *Anecd. Gr. Paris.* ed. CRAMER vol. I pág. 171 *(SVF* II 214). En este sentido, los *theōrēmata* tiene una función en la doctrina de las virtudes, consideradas por los estoicos como artes (ESTOB., II 7, 5b), y su interrelación, cf. ESTOB., II 7, 5b1 *(SVF* III 278). El término también podía traducir *katálēpsis*, cf. CIC., *Lúculo* 22 y *Sobre la naturaleza de los dioses* II 148. Un detallado análisis de los argumentos para evitar que la necesidad pase del antecedente al consecuente, cf. R. SORABJI, *Necesidad, causa y culpa. Perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*, México, 2003, págs. 116-123.

[250] Se refiere a la estrella Sirio cuyo orto helíaco marcaba en la Antigüedad el comienzo del verano, cf. fr. 276 de *Tesis físicas*. En la latitud de Atenas en el año 43 a. C. era el 29 de Julio.

[251] Sobre Diodoro Crono y sus teoría de la modalidad a partir de la cual Crisipo define sus posiciones, cf. fr. 10 de *Sobre los posibles* y notas. Cicerón considera que la posición de Crisipo sobre la adivinación lo obliga a coincidir con Diodoro respecto a la convergencia de necesidad y posibilidad, pese al propio Crisipo.

Pero esto, Crisipo, es lo último que quieres, y es preci- 13 7
samente sobre este punto sobre el que tienes tu rivalidad con
Diodoro. Pues aquél dice que sólo puede suceder aquello
que es verdadero o será verdadero, dice que lo que haya de
ser es necesario que suceda y niega que pueda suceder lo
que no haya de ser. Tú dices que incluso cosas que no serán
pueden suceder, como que esta piedra preciosa se rompa,
aunque nunca haya de suceder, y que no fue necesario que
Cípselo reinara en Corinto, aunque mil años antes lo hubiera
anunciado el oráculo de Apolo[252]. Pero si tú admites estas
predicciones divinas, deberás contar también entre las cosas
que no pueden suceder lo que de falso se dice sobre el futuro, como si se dijera que Escipión el Africano no tomará
Cartago; y si se dice verdad sobre el futuro y de tal manera
ocurre, has de decir que era necesario, lo cual es la suma de
la opinión de Diodoro, opuesta a la vuestra. En efecto, si es 14
verdadera la implicación «Si has nacido al elevarse la Canícula, no morirás en el mar» y el antecedente en la implicación «Tú has nacido al elevarse la Canícula», es necesario —pues todo lo que se dice verdadero sobre el pasado es necesario en la opinión de Crisipo, en desacuerdo sobre este punto con Cleantes, pues son inmutables y no pueden cambiar de verdadero en falso[253]—, pues bien, si el antecedente de la implicación es necesario, el consecuente se hace también necesario. Aunque Crisipo, ciertamente, no es del parecer de que esta consecuencia sea válida en todos los casos. Pero, con todo, si hay una causa natural para que Fabio no muera en el mar, Fabio no puede morir en el mar.

[252] La historia de Cípselo como tirano de Corinto la conocemos por HERÓD., V 92 ss.

[253] La diferencia con Cleantes respecto al argumento dominador de Diodoro Crono se encuentra recogida en el fr. 10 de *Sobre los posibles*.

8 15 En este punto Crisipo se altera y pretende engañar a los caldeos y los demás adivinos y que no utilicen implicaciones para presentar sus principios, como «Si alguien ha nacido cuando se eleva la Canícula, ése no morirá en el mar», sino que se expresen más bien de este modo: «No es cierto que ha nacido cuando se eleva la Canícula y que muere en el mar». ¡Qué salida más risible! Para no caer en Diodoro, enseña a los caldeos el modo en que conviene presentar sus observaciones. Pregunto, entonces, si los caldeos se expresan de modo que, en lugar de implicaciones indefinidas, formulan negaciones de conjunciones indefinidas, ¿por qué no podrían hacer lo mismo los médicos, los geómetras y los demás?

461 Cicerón, *Sobre el Destino* 13, 30

Esta argumentación es criticada por Crisipo[254]. «Pues algunas cosas en la naturaleza —dice— son simples, otras conectadas. Simples: «Morirá Sócrates en determinado día». Para éste, haga lo que haga, está determinado el día de su muerte. Pero si lo destinado fuera de este modo: «Nacerá Edipo a Layo», no podría decirse «haya estado o no Layo con una mujer»; pues se trata de algo conectado y codestinado *(confatalia)*. De este modo lo denomina, porque está así destinado que habrá de yacer Layo con su esposa y que

[254] Se trata del argumento llamado «perezoso» *(argòs lógos, ignaua ratio)* que Cicerón ha expuesto inmediatamente antes (12, 28-13, 29); cf. Oríg., *Contra Celso* II 20, 47-88 *(SVF* II 957) quien presenta dos de los ejemplos que aporta Cicerón (Edipo, con cita de Euríp., *Fen.* 18-20; véase fr. 109 de *Sobre el destino* y fr. 465, y el caso práctico de llamar al médico) y Servio, *Comentario a la 'Eneida',* IV 696 y 467 (codd. TF) *(SVF* II 958). J. Barnes, «Cicero's *De Fato* and a Greek source», en *Historia et structure, à la memoire de V. Goldschmidt,* París, 1985, págs. 229-239, defiende que la versión que da Cicerón de la *ignaua ratio* desde § 28 contiene la traducción que el propio Cicerón hace del texto original de Crisipo.

de ella engendrará a Edipo. Igualmente, si se hubiera dicho, «Luchará en Olimpia Milón», y alguien contestara, «Por tanto, luchará tanto si tiene adversario como si no lo tiene», se equivocaría; pues «luchará» está conectado, porque sin adversario no hay lucha alguna. Así pues, todas las trampas de ese género se refutan de ese mismo modo. Es equívoco «te restablecerás tanto si haces venir a un médico como si no lo haces venir». Tan destinado está hacer venir a un médico como restablecerse. Estos hechos, como dije, los llama aquél *(sc.* Crisipo) «codestinados» *(confatalia).*

462 CICERÓN, *Sobre el Destino* 17, 39-19, 44[255]

Dado que había dos doctrinas entre los antiguos filósofos, una, la de los que pensaban que todo se hace por el Destino, de modo que este Destino aportaba la fuerza de la necesidad (opinión en la que se cuentan Demócrito, Heráclito, Empédocles, Aristóteles)[256], otra, la de aquellos a quienes

---

[255] Sobre esta versión del determinismo crisipeo definido frecuentemente como «soft» por la compatibilidad que pretende con una idea de libertad y mérito, cf., *infra,* fr. 467 y nota. El contraste marcado con el rigor del determinismo crisipeo que conocemos por otras fuentes, cf. además de los frs. 450, 456 y 460, ORÍG., *Sobre los principios* III 1, 2, 1-5, 26 *(SVF* II 988), *Sobre la oración* 989, ALEJ. DE AFROD. (fr. 588) y PLOT., III 1, 7 *(SVF* II 986), ha llevado a DONINI, «Plutarco el il determinismo di Crisipo», a considerar que la versión ciceroniana aquí expuesta de los argumentos de Crisipo no es fiel al original, sino que se atiene a una reelaboración posterior que quiere defender a Crisipo de las objeciones académicas, cf. *infra* fr. 470 y nota para el caso de Plutarco. Donini defiende la incompatibilidad entre este deteminismo atenuado y el que encontramos en § 7-9 de esta misma obra, recogidos como fr. 458.

[256] El determinismo de Demócrito aparece en la doxografía (AECIO, I 25, 3, pág. 321 DG., fr. 32 DK y DIÓG. LAERC., IX 45) así como el de Heráclito (AECIO, I 27, 1, pág. 322 DG), a quien tanto deben los estoicos. Para Empédocles, cf. frs. 30 y 115 DK. La presencia de Aristóteles entre los deterministas puede sorprender (de hecho, el nombre fue corregido por

parecía que los movimientos voluntarios del alma se dan sin Destino alguno, me parece que Crisipo quiso marcar el medio como un árbitro oficioso[257], aunque se inclina, más bien, a aquellos que pretenden que los movimientos del alma están libres del Destino. Pero, cuando se expresa en sus propios términos, se va deslizando a esas dificultades, de modo que acaba confirmando sin querer la necesidad del Destino.
40 Veamos, si te parece, cómo se produce esto en el caso de los asentimientos que ya traté en la primera parte[258]. Los antiguos filósofos que sostenían que todo sucede por mediación del Destino decían que se producían (sc. los asentimientos) por la fuerza y necesidad. Pero los que disentían de ellos dejaban los asentimientos libres del Destino y negaban que cuando el Destino se aplicaba a los asentimientos se pudiera apartar de ellos la necesidad; y éstos argumentaban así: «Si todas las cosas se hacen por el Destino, todas suceden por una causa antecedente, y si el impulso, también lo que sigue al impulso, por tanto, también los asentimientos. Pero si no hay causa del impulso ubicada en nosotros, tampoco el impulso mismo está en nuestro poder y, si esto es así, ni siquiera aquellas cosas que se hacen por el impulso están ubicadas en nosotros; luego no están nuestro poder ni los asentimientos ni las acciones. De lo cual resulta que ni las

---

Karsten en «Anaxágoras» y como tal aparece en 68 A 66 DK). Sharples aduce como posibles fuentes Aecio, I 92, 2, pág. 151 DG y Teod. de Cir., *Cura de las afecciones de los griegos* VI 7, así como Cic., *Acad.* 29, que transmitiría las ideas de Antíoco.

[257] *Arbiter honorarius*, el designado no por el pretor, sino por las partes en litigio. Una caracterización semejante da de Carnéades Cic., *Tusc.* V 120. La imagen aparece ya en Arist., *Acerca del cielo* I 10, 179b8-12.

[258] Esta refutación debía figurar en la parte perdida del texto, situada entre los actuales capítulos 4 y 5.

alabanzas son justas ni las reconvenciones, ni los honores ni los castigos». Dado que esto es falaz, piensan que se concluye con probabilidad que no todas las cosas que suceden suceden por el Destino.

Crisipo, sin embargo, como quiera que rechazaba la ne- 41 18
cesidad y, al mismo tiempo, nada quería que sucediera sin
causas precedentes (*praeposita*), distingue géneros de causa,
para esquivar la necesidad y conservar el Destino. «De las
causas —dice—, unas son completas *(perfectae)* y primeras
(principales), otras auxiliares *(adiuuantes)* y próximas *(pro-*
ximae). Por ello, cuando decimos que todo sucede por el
Destino en virtud de causas antecedentes, no queremos que
esto se entienda por causas completas y primeras, sino por
causas auxiliares y próximas». Y replica como sigue al ra-
zonamiento que he hecho un poco más arriba[259]: «Si todo
sucede por el Destino, se sigue aquello de que todo sucede
en virtud de causas que preceden *(praepositae)*, mas no cau-
sas primeras y completas, sino auxiliares y próximas. Y, si
bien éstas no están ellas mismas en nuestro poder, no se si-
gue que tampoco el impulso esté en nuestro poder. Ahora
bien, esto se seguiría si dijéramos que todo sucede en virtud
de causas completas y primeras, de suerte que, como estas
causas no están en nuestro poder, tampoco aquél *(sc.* el im-
pulso) lo estaría. Por esta razón, aquella conclusión valdrá 42
contra aquellos que introducen el Destino para unirle la ne-
cesidad, pero nada valdrá contra los que digan que las cau-
sas antecedentes no son completas ni primeras».

Respecto a la afirmación de que los asentimientos suceden por causas que preceden *(antepositae)*, piensa *(sc.* Cri-

[259] Referido al argumento expuesto anteriormente en el párrafo 40.

sipo) que puede fácilmente explicarlo. En efecto, aunque el asentimiento no pueda producirse si no es provocado por una representación sensible *(uisum)*[260], sin embargo, puesto que la representación es su causa próxima y no su causa primera, tiene la explicación, según pretende Crisipo, que dimos antes: no que el asentimiento pueda producirse sin que concurra una fuerza externa (pues el asentimiento debe ser provocado por una representación), sino que vuelve a su cilindro y a su peonza, que no pueden empezar a moverse si no es tras ser empujados, pero, una vez que esto ocurre, piensa que por su propia naturaleza en lo sucesivo rueda el
19 43 cilindro y la peonza gira. «Pues del modo en que —dice— quien empuja un cilindro y le da el inicio de su movimiento no le da su capacidad de rodar, así aquella representación una vez presentada, dejará impresa y casi como sellada en el alma su figura, pero el asentimiento estará en nuestro poder; y éste, al modo del mencionado cilindro, una vez empujado desde fuera, seguirá rodando por su propia fuerza y naturaleza. Porque si alguna cosa sucediera sin causa antecedente, sería falso que todo sucede por el Destino; pero, si a todo lo que sucede es verosímil que anteceda una causa, ¿qué se podría aportar para no tener que admitir que todo sucede por el Destino? Basta con que entendamos la distinción y las diferencias entre las causas».

44 Dado que éstas son las explicaciones por parte de Crisipo, si aquellos que niegan que los asentimientos suceden por el Destino admiten, sin embargo, que no se dan sin que preceda una representación, es otra cuestión; pero si conceden que van antes las impresiones y que, con todo, no suceden los asentimientos por el Destino, porque la causa próxima

[260] *Visum*, que traduce el término estoico *phantasía*.

(proxima) y contigua *(continens)* no provoca el asentimiento, atiende, no sea que estén diciendo lo mismo. Pues Crisipo, si bien concede que la causa próxima y contigua del asentimiento está en la representación, tampoco concede que sea causa necesaria para el asentimiento, de modo que, si todo sucede por el Destino, todo sucede por causas antecedentes *(antecedentes)* y necesarias *(necessariae)*[261].

463 HIPÓLITO DE ROMA, *Refutación de todas las herejías* I 21, 2, pág. 571 DG[262]

También ellos (*sc.* Zenón y Crisipo) sostienen que todo sucede según el Destino sirviéndose del siguiente ejemplo. Del modo en que un perro atado a un carro, si quiere seguirlo, es arrastrado y lo sigue, y junto con la necesidad obra también su voluntad *(autoexoúsion),* pero, si no quiere seguirlo, se verá de todos modos obligado a ello, lo mismo ocurre en el caso de los hombres: aunque no quieran seguirlo, se verán de todos modos obligados a avanzar hacia el Destino.

---

[261] Para los problemas vinculados con esta tipología de causas, que exigen la traducción de *continens* por «contigua», cf. Introducción, págs. 75-77. Las dificultades de este pasaje y la identificación de las posiciones que Cicerón distingue en la discusión son tratadas con detalle en SHARPLES, págs. 191-193.

[262] BOBZIEN, *Determinism and freedom,* págs. 351-357, defiende con argumentos de peso que esta atribución a Crisipo del símil del perro arrastrado por el catrro no es fiable, sino que es más afín a los planteamientos de Cleantes, que tendrán en la Estoa romana especial divulgación dentro de un desarrollo del pensamiento sobre el destino centrado en la cuestión de la libertad.

464 Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* VI 6, 74-7, 2[263]

74 Pero escucha de nuevo[264] a aquel que puso a su propia obra el título de *Denuncia de los hechiceros*. Mira cómo corrige con rigor la estupidez de la multitud y del mismo Apolo. He aquí lo que dice con sus palabras[265].

7 1 «No eres capaz de quedarte sentado en Delfos y callar aunque quieras. Resulta, entonces, que Apolo, el hijo de Zeus, tiene asignado no lo que quiere, sino lo que la necesi-
2 dad le obliga a querer. Pero, puesto que, no sé cómo, me he visto llevado a este tema, creo conveniente dejar a un lado todo lo demás y dedicarme a indagar lo que considero apropiado y digno de consideración. Pues perdido está, por lo que toca a los sabios, perdido como quiera que se le llame, sea timón, sostén o base[266], la potestad sobre nuestra propia vida, que nosotros ponemos como soberana absoluta de las cosas más necesarias; mas Demócrito, si no me engaño[267], y

[263] Eusebio recoge aquí amplios pasajes de la obra del filósofo cínico Enomao de Gádara, que hay que situar probablemente en el siglo II d. C., autor de una obra de título controvertido cuya traducción más aceptada es *Denuncia de los hechiceros (Goḗtōn phōrá)*. En ella hacía Enomao una acerba crítica de los adivinos, los oráculos y las pretensiones de adivinar el futuro en cuanto que suponen negar la libertad humana. Sus argumentos encontraron notable eco en autores cristianos como Clemente de Alejandría y Orígenes. El texto que incluimos en el fr. siguiente aparece recogido como fr. 16 Hammerstaedt.

[264] Eusebio ha citado ya a Enomao por extenso en *Prep. Ev.* V 6-35 (fr. 1-12 Hammerstaedt).

[265] El párrafo que sigue comienza una nueva sección de este libro encabezada por el título: «VI. Cómo los filósofos de los mismos griegos refutaron las opiniones de sus propios dioses sobre el Destino con razonamientos más correctos. De Enomao».

[266] Para estas imágenes cf. Platón, *Alc. I* 117d.

[267] Demócrito aparece entre la nómina de deterministas, cf. fr. 462 y en Plot., III 1, 2, 15-17, quien a continuación refuta a los estoicos por la

Crisipo se proponen demostrar que la más hermosa de las cosas humanas es esclava, según el uno, y semiesclava *(hēmídoulon),* según el otro»[268].

465 Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* VI 7, 9-28[269]

«Pero, puesto que parece que tenemos tiempo para ha- 9
blar largamente y la discusión no carece de relación con el
tema, dime lo siguiente (porque tal vez nos sea suficiente
con unas pocas cuestiones entre muchas): ¿Acaso somos tú 10
y yo algo? Dirías que sí. Y esto, ¿de dónde lo sabemos?,
¿con qué podemos juzgar que lo sabemos?, ¿acaso hay algo
más capaz que la sensación propia *(synaísthēsis)* y la per-
cepción *(antílēpsis)* de nosotros mismos? ¿Y cómo hemos 11
averiguado que somos seres vivos?, ¿cómo, que entre los se-
res vivos somos hombres y, diría yo, entre los hombres, el
uno, hechicero y el otro refutador del hechicero o, dirías tú,
el uno, hombre y el otro, dios, el uno, adivino y el otro, fal-
sario? Quede esto así en lo que a ti respecta, por si se me re-
futa. Pero, ¿cómo hemos conocido que estamos ahora discu- 12

misma doctrina. Ya en este sentido lo enjuiciaba Aristót., *Gen. Animal.* V 8, 789b2.

[268] Cf. Teodor., *Curación de las enfermedades de los griegos* VI 8.

[269] Enomao, fr. 16, págs. 102-105 Hammerstaedt. El fragmento que ofrece Von Arnim recoge sólo el contexto inmediato donde Crisipo aparece citado expresamente. Pero es difícil entender el sentido de la refutación de Enomao y el papel que en ella tiene la figura y el pensamiento de Crisipo sin un contexto más amplio. A lo largo del fragmento, que sigue reproduciendo, como el anterior, las palabras de Enomao (*katà léxin*), éste se sirve del procedimiento de la *fictio personae* e interpela directamente como interlocutor a Apolo, quien constituye, en calidad de dios de la adivinación y de los adivinos, el blanco de sus críticas y refutaciones, aunque ocasionalmente desplaza su alocución a los filósofos que con sus doctrinas sostienen las pretensiones de la adivinación, como Demócrito y Crisipo (quien representa aquí a la secta estoica).

tiendo? ¿Cómo dices?, ¿acaso no hemos determinado correctamente nuestra percepción *(antílēpsis)* con aquello que nos es precisamente más cercano? Evidentemente. Nada po-
13 dría haber superior, ni más venerable ni más fiable. Porque si esto no es así, que nadie en lo sucesivo se presente ante ti en Delfos con el nombre de Alcmeón, tras haber matado a su madre, tras ser expulsado de su casa y con el deseo de volver ella, pues no sabe siquiera si es algo en absoluto, ni si ha sido expulsado de su casa, ni si desea volver a casa. Pero si Alcmeón está loco y cree lo que no existe, el Pitio al menos no lo está. Tampoco le digas a él *(sc.* Alcmeón):

Buscas el camino de regreso a tu tierra patria,
hijo de Anfiarao[270],

pues ni tú sabes si algún hijo de Anfiarao te está preguntando ni si eres tú mismo el que eres interrogado y puedes res-
14 ponder sobre lo que alguien te pregunta. Que tampoco Crisipo, quien introdujo la semiesclavitud (lo que quiera que esto esa), se presente en el Pórtico, ni crea que le saldrán al encuentro aquellos ignorantes para escuchar el Nadie, ni se esfuerce por hacer frente sobre materia ninguna a Arcesi-
15 lao presente y a Epicuro ausente. Pues, ¿qué es Arcesilao,

---

[270] Núm. 202 Parke-Wormell y L 40 Fontenrose. Alcmeón de Argos era hijo del adivino Anfiarao y Erífila. Ésta se había dejado sobornar por Polinices y falló en arbitraje que su marido debía seguir a Adrasto en la expedición contra Tebas. Cumpliendo la promesa hecha a su padre cuando éste marchaba a la expedición de la que, como adivino, sabía que no volvería, Alcmeón asesinó a su madre siguiendo el oráculo de Apolo. Tras un largo vagabundaje por el delito cometido, este mismo oráculo le señaló el lugar donde podría instalarse y se estableció en Acarnania, en las tierras de aluvión de la desembocadura del Aqueloo, cf. Tucíd., II 102. Su peripecia fue objeto del interés de los tragediógrafos, sobre todo de Eurípides, quien le dedicó varias tragedias, una de ellas de notable éxito por la presentación que hacía del personaje.

qué Epicuro, qué el Pórtico, qué el Nadie? Ni lo sabe ni lo
puede saber. Y lo que es mucho más importante, ni siquiera
sabe si él mismo es algo. Pero ni vosotros ni Demócrito po- 16
dréis soportar que se diga esto, pues no hay medida más
fiable que la que digo. Aunque parezca que hay otras, no se
podrían igualar a ésta y, si se pudieran igualar, no podrían
superarla. Por tanto, podría alguien decir, ¡oh Demócrito!, 17
¡y tú, Crisipo!, ¡y tú, adivino!, ya que os indignaríais si al-
guien quisiese arrebataros la percepción de vosotros mismos
(pues no existirían, entonces, aquella multitud de libros),
venga, también nosotros nos irritaremos por nuestra parte.
¿Por qué donde os parece, ha de ser esto lo más fiable y res- 18
petable[271], y donde no, ha de detentar el dominio algo que
no se percata de sí, sea el Destino *(heimarménē)* ⟨o⟩ el Hado
(peprōménē), con la diferencia respectiva de que, para el
uno, viene del Dios y, para el otro, de aquellos minúsculos
cuerpos que caen y saltan, se entrelazan y se sueltan, se se-
paran y se juntan según necesidad?' Mira, del modo en que 19
tenemos percepción de nosotros mismos, así también la te-
nemos de lo que en nosotros hay de voluntario y forzoso, y
tampoco nos pasa desapercibida la distancia que hay entre
caminar y ser arrastrado, ni la que hay entre levantarse y ser
obligado a ello. ¿Y por qué he incorporado estos temas a nues- 20
tra discusión? Porque se te ha escapado, ¡oh adivino!, aquello
de lo que somos dueños nosotros, y tú, que todo lo sabes, esto
no lo podrías conocer: aquello cuyas amarras penden de nues-
tra voluntad: ésta parecía ya ser principio de no pocos asun- 21
tos, pero a quien se le ha escapado el principio, que es preci-
samente la causa de lo que después viene, ¿acaso podría ése
de algún modo saber lo que sigue al principio? Desvergon- 22

[271] La percepción de sí mismo o *synaísthēsis* establecida como criterio al comienzo del fragmento.

zado fue, evidentemente, el que profetizó a Layo que lo ase-
sinaría aquel que él engendrara, pues el nacido iba a ser due-
ño de su propia voluntad y ni Apolo ni ningún ser por en-
cima de él sería por fuerza alguna capaz de aquello cuya
23 existencia y nacimiento no son necesarios. En efecto, lo más
ridículo de todo es justamente aquella mezcla y concurren-
cia de que algo esté en poder de los hombres y de que no de-
je de haber un encadenamiento, pues eso se parece, como
24 dicen los más sabios, al argumento de Eurípides. Layo quiso
engendrar un hijo, Layo era dueño *(sc.* de su voluntad) y
esto escapó a la mirada de Apolo; pero, al tener el hijo, so-
brevino la necesidad ineluctable de morir por el nacido; de
este modo, entonces, la necesidad sobre el futuro da al adi-
vino la percepción adelantada de lo que ha de ocurrir. Tam-
25 bién el nacido, creo yo, era señor de su voluntad, como lo
fue el que lo hizo nacer, y así como aquel lo fue de engen-
drar o no, así éste de matar o no. Tales son todos vuestros
oráculos. Esto es lo que decía el Apolo de Eurípides:

Y toda tu casa procederá por la sangre[272].

26 Que habrá de mutilarse el nacido por su propia mano a cau-
sa del matrimonio con la madre y la tiranía que recibió por
resolver el enigma, y degüellos de muerte recíproca entre
sus hijos por el exilio de uno y la ambición del otro, y por el
matrimonio del exilado en Argos y por la expedición y con-
jura de los siete ridículos generales, sucesos que separados
como están en diferentes principios y potestades, ¿cómo po-
drías conocerlos completamente o unificarse su encadena-
27 miento? Pues, a su vez, si por ser dueño de sí hubiera recha-
zado Edipo la tiranía o, a pesar de quererla y obtenerla, no
hubiera escogido desposar a Yocasta o, tras casarse, no se

[272] EURÍP., *Fen.* 20.

hubiera infatuado ni hubiera sido irritable y de trato difícil,
¿cómo se habrían podido realizar cada una de las acciones?,
¿cómo habría podido echar mano a sus ojos?, ¿cómo habría
podido maldecir a sus hijos con la maldición de Eurípides y
la tuya? Y los sucesos que siguieron, ¿de qué modo habrían 28
podido ocurrir si no se hubieran dado antes las causas? Y tú,
¿qué habrías podido decir de lo sucesos futuros?».

466 EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación Evangélica* VI 7, 39-42[273]

«¿Cómo puedes, entonces, oh Apolo, alabar a aquel gran 39
Licurgo, que fue valiente no por quererlo ni por haberlo ele-
gido, sino contra su deseo? Si es que alguien puede hacerse
bueno contra su voluntad. Parece que lo que hacéis ahora es
como si alguien alabara y ensalzara a las personas de cuerpo
hermoso y a los de cuerpo feo los criticara y castigara. En 40
efecto, con justicia os dirían los malvados: 'No nos confias-
teis, oh, dioses, la posibilidad de llegar a ser buenos. Y no
sólo eso, sino que además nos forzasteis a ser malvados'. Y
los buenos, ni aunque pasearan atados, nadie se lo otorgará,
sino que dirá: '¡Oh Crisipo y Cleantes y cuantos pertenecéis
al mismo coro (pues vosotros pretendéis ser buenos)! Yo
alabo la virtud, pero no os alabo como virtuosos'. Pero in- 41
cluso a Epicuro, del que tan mal has hablado (*se.* Crisipo),
lo absuelvo de las acusaciones en lo que a ti respecta. Pues,
¿qué debe sufrir aquel que contra su voluntad es débil e in-
justo, como muchas veces lo has vituperado? 42

Benévolos son los dioses con la vida de los hombres mode-
[rados,
y aceptan los santos sacrificios y honores de los hombres
[piadosos[274].

[273] ENOMAO, fr. 16, págs. 107 s. HAMMERSTAEDT.

[274] Los hexámetros citados sólo aparecen en la obra de Enomao.

Pero a mí me parece que no diríais esto si no estuvierais convencidos de que no es contra su voluntad, sino por ella por lo que hacen lo que hacen. Sin embargo, aquello que quieren, ni un dios ni un sofista (después de las pruebas aportadas) se atreverá a decir que estaba ya así ordenado. O bien ya no conversaremos con él, sino que tomaremos una correa bien curtida y, como a un muchacho díscolo, le alisaremos bien las espaldas.

467 NEMESIO DE ÉMESA, *Sobre la naturaleza del hombre* 34, 105, 6-106, 13 MORANI[275]

Quienes dicen que tanto lo que está en nuestro poder como lo que es conforme al Destino puede mantenerse —pues a cada ser que nace le es dado algo según el Destino, por ejemplo, al agua el enfriar, o el dar determinado fruto a cada planta, a la piedra, la tendencia a caer, y al fuego, a ascender, e igualmente al animal, asentir y seguir el impulso; y cuando nada de lo exterior ni conforme al Destino obste a ese impulso, entonces el andar estará completamente en nues-

---

[275] Sobre la doctrina recogida en este texto y su relación con la de Alejandro, cf. fr. 588 y nota. R. SALLES, «Compatibilism: Stoic and Modern», *Arch. f. Gesch. Philos.* 83 (2000), 1-23, señala que el término 'juicio' *(krísis)* con que más adelante se precisa la diferencia humana en la escala de la naturaleza debe entenderse como capacidad de aceptar críticamente las impresiones, cf. ORÍG., *Sobre los principios* III 1 *(SVF* II 988), y que el impulso basado en ella es considerado como suficiente para hacer la acción responsable, a diferencia de la que Salles señala como versión *standard* del compatibilismo veteroestoico, que exige como condición necesaria para la responsabidad del agente la posibilidad de una acción diferente, cf. L.-S., vol. I, págs. 235. Sobre el filósofo Filopátor, al que sólo conocemos porque Galeno *(De cognosc, an. morb.* 8, V, pág. 41 K) afirma haber sido discípulo suyo a los quince años durante bastante tiempo (con lo que habría que situar su *floruit* entre el 80 y el 130 d. C.), y la razón de la mención de Crisipo, al que probablemente citaba el propio Filopátor en su libro, cf. BOBZIEN, *Determinism and freedom*, págs. 368-370.

tro poder—, quienes esto dicen (entre los estoicos Crisipo, Filopátor y otros muchos e ilustres hombres) no pretenden demostrar otra cosa sino que todo ocurre conforme al Destino. Pues si hasta los impulsos, dicen, nos son dados por el Destino y éstos son impedidos por el Destino unas veces sí y otras no, es evidente que todo sucede conforme al Destino, incluso lo que nos parece estar en nuestro poder.

Pero ahora nos serviremos de sus mismos argumentos contra ellos, para mostrar el absurdo de su posición. En efecto, si, cuando se conciertan idénticas causas, según dicen ellos, es de toda necesidad que las mismas cosas sucedan y no es posible que sucedan unas veces así y otras de otro modo, pues desde la eternidad están destinadas, es también necesario que el impulso del animal suceda en todos los respectos y modos de la misma manera, si son las mismas causas las que concurren. Pero si se sigue por necesidad el impulso, ¿dónde, entonces, queda lo que está en nosotros?, pues lo que está en nosotros tiene que ser libre. Y sería libre si, dándose las mismas circunstancias, estuviera en nosotros seguir unas veces el impulso y otras no seguirlo. Pero si el impulso se sigue por necesidad, es evidente que lo que concierne al impulso también es por necesidad, incluso si están bajo nuestro poder y conforme a nuestra naturaleza el impulso y el juicio *(krísis)*. Pues, si fuera posible que no se diera *(sc.* el impulso), sería, entonces, falsa la premisa que dice que, dadas las mismas circunstancias causales, es de necesidad que se sigan las mismas consecuencias. Y lo mismo hallaremos para el caso de los seres irracionales y los inanimados, pues si el impulso lo asignan a nuestro poder por tenerlo de natural, ¿por qué no decir que está en poder del fuego el quemar, puesto que por naturaleza quema el fuego (como parece, en cierto modo, insinuar Filopátor en *Sobre el Destino)?* Luego no está en nuestro poder lo que sucede

por nuestra mediación por efecto del Destino; según este mismo razonamiento habría algo en poder de la lira, las flautas o cualquier otro instrumento, así como en el caso de los seres irracionales y los inanimados, lo que alguien obrara por medio de ellos, lo cual es absurdo.

468 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 47, 1056E-1057A

Aparte de esto, si las representaciones no suceden conforme al Destino, ⟨tampoco debe ser conforme al Destino la causa⟩[276] de los asentimientos. Pero, si por producir *(sc.* el Destino) representaciones que conducen al asentimiento, se dice que los asentimientos suceden conforme al Destino, ¿cómo no va a estar muchas veces en contradicción consigo mismo *(sc.* el Destino) al producir en cuestiones de gran importancia representaciones diferentes que arrastran al pensamiento en sentidos contrarios, dado que dicen *(sc.* los estoicos) que los que se inclinan por una de ellas y no suspenden el juicio yerran, sea que se precipitan, si ceden a imágenes inciertas, sea que se engañan, si es a falsas, sea que opinan, si es a las comúnmente incomprensibles[277]? Pero es preciso una de tres: o que no toda representación sea obra del Destino, o que toda recepción de una representación y el asentimiento sea incapaz de yerro, o bien que ni el mismo Destino sea irreprensible, pues no veo cómo resulta inacusable, cuando produce tales representaciones a las que tanto no oponerse como asentir y ceder resulta reprochable.

---

[276] La laguna fue indicada ya por Xilander. El suplemento que traducimos es de Cherniss. Babut propone «⟨tampoco es posible decir que el destino es una causa inicial⟩».

[277] Según Cherniss sólo esta última distinción reproduce la doctrina estoica.

469 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 47, 1055F-1056A

Mas también lo que se dice precipitadamente sobre las representaciones está en contradicción con el Destino. En efecto, en su deseo de demostrar que la representación no es causa completa *(autotelê)* del asentimiento, tiene dicho: «Los sabios causarán perjuicio cuando induzcan representaciones falsas, en el caso de que las fantasías produzcan completamente los asentimientos. En efecto, muchas veces los sabios se sirven de las mentiras frente a los necios y les ofrecen una representación plausible que no es causa del asentimiento, puesto que será también causa de la suposición falsa y del engaño»[278].

470 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 47, 1056B-C

Y quien diga[279] que Crisipo no hacía al Destino causa completa de esto (*sc.* obrar rectamente y ser sabio), sino

[278] Cf. fr. 558 sobre la doctrina, de ascendencia socrática, de que el sabio no puede dañar ni recibir daño. Por SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 38-45 *(SVF* II 132) conocemos la diferencia entre la verdad, que es un cuerpo en tanto disposición del alma del sabio, y lo verdadero, que es un incorporal y que no siempre conviene al sabio decir lo verdadero, sin ser por ello mentiroso. La conveniencia de ciertas mentiras en asuntos políticos es conocida por PLATÓN, *Rep.* II 382c.

[279] A. SCHMECKEL, *Die positive Philosophie* I, Berlín, 1938, págs. 269-, identificaba a este objetor con Antípatro de Tarso, quien intentaría hacer más plausibles las razones de Crisipo atenuando la fuerza determinante del Destino. En contra está la opinión de W. THEILER, «Tacitus und die antike Schicksalslehre», en *Phyllobolia für P. van der Mühll*, Basilea, 1946, pág. 64 nota 1. A favor de la interpretación de Schmeckel, sin compromiso sobre el responsable de la reelaboración de la doctrina de Crisipo, está DONINI, «Plutarco el il determinismo dei Crisipo», págs. 23-32. Sobre la tipología de causas en este pasaje en relación con la que encontramos sobre todo en el fr. 462, hay una detallada revisión en BABUT, págs. 357-358.

causa inicial sólo, mostrará de nuevo que aquél *(sc.* Crisipo) se contradice allí donde alaba desmesuradamente lo que Homero dice de Zeus:

Ateneos al mal que a cada uno de vosotros os envíe[280],

y a Eurípides:

Oh Zeus, ¿cómo de los malaventurados mortales
podría decir que piensan? Pues de ti estamos pendientes
y obramos justo aquello que a tu pensamiento alcanza[281].

Escribe él *(sc.* Crisipo) muchas cosas en conformidad con esto y termina diciendo que nada, ni lo más mínimo, se detiene o se mueve si no es en conformidad con la razón de Zeus, que es lo mismo que el Destino. Además, la causa inicial es más débil que la completa y no alcanza, si es dominada por algo que la obstaculiza, mientras que declara que el Destino es causa invencible, no impedida, irreversible cuando él mismo la llama Átropo, Adrastea, Necesidad y Destino *(Peprōménē)* pues impone un término *(péras)* a todo[282].

---

[280] *Il.* XV 105, cf. fr. 110 del libro *Sobre el Destino.*

[281] Eur., *Suplicantes* 734-736. El último verso presenta variantes respecto de la tradición directa de Eurípides, que exigiría traducir «que tú deseas *(thélōn)*». Los mismos versos aparecen citados en Dióg. Laerc., IX 71, dentro de la vida de Pirrón, como prueba del escepticismo de Eurípides.

[282] Sobre las etimologías de las Parcas, que aparecen en Plut., fr. 21 Sandbach (*ap.* Estob., I 5, 19), cf. fr. 106 de *Sobre el destino.*

Dioses, providencia y adivinación

471 Etimológico Magno, *s.v.* «Iniciación» *(teletê)*, pág. 751, 16 Gaisford

Crisipo dice que los discursos sobre los dioses se llaman razonablemente «iniciaciones» *(teletaí)*, pues es preciso enseñarlos al final *(teleutaîoi)* y como colofón, cuando el alma tiene apoyo y está fortalecida, y es capaz de callar ante los no iniciados. Es, en efecto, un gran trofeo escuchar sobre los dioses las cosas correctas y convertirse en poseedores de ellas[283].

472 Cicerón, *De la naturaleza de los dioses* III 10, 25-26[284]

Y con agudeza te parecía que hablaba Crisipo, hombre 25
sin duda ágil y diestro (llamo ágil a aquellos cuya mente se
aplica con rapidez, mas diestros, a aquellos cuyo espíritu es-
tá avezado por el uso, como la mano por la acción). Dice, en
efecto: «Si hay algo que el hombre no puede realizar, aque-
llo que lo realice será mejor que el hombre. Pero el hombre
no puede realizar lo que en el Universo hay. Por tanto, quien
lo hizo está por encima del hombre. Pero, ¿quién podrá estar
por encima del hombre si no es el Dios? Por tanto, el Dios
existe». (...) El mismo (*sc.* Crisipo) dice que, si lo dioses no 26

---

[283] Cf. fr. 36 de *Sobre el uso de la razón,* donde explica el sentido de este orden de las materias filosóficas. La imagen iniciática de la filosofía aparece en Dión de Prusa, XII, 34 y Máximo de Tiro, XXXIX 3.

[284] Para los argumentos crisipeos sobre la existencia de los dioses recogidos en estos fragmentos y su ordenación adecuada respecto a la propuesta por Von Arnim, cf. Introducción, págs. 78-79.

existen, no hay en la naturaleza nada mejor que el hombre; ahora bien, que un hombre pueda pensar esto, que nada hay superior al hombre, lo considera la mayor arrogancia. (...) «Es igual el caso de una mansión hermosa —dice—: entenderíamos que está construida por sus dueños y no por ratones. Así también hemos de considerar el mundo la mansión de los dioses» (...)[285].

473 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 6, 16-17

Así Crisipo, pese a ser de inteligencia muy aguda, dice estas cosas de modo que parece que las hubiera aprendido de la naturaleza misma, no como si él las hubiera descubierto. «Pues —dice—, si hay algo en el Universo que la inteligencia del hombre, su razón, su fuerza, su poder, no puedan realizar, ciertamente aquello que lo puede realizar es mejor que el hombre. Ahora bien, los seres celestes y todas aquellas cosas cuya ordenación es eterna no pueden haber sido realizadas por el hombre. Por tanto, aquello por lo que han sido realizadas es mejor que el hombre. Pero, ¿qué otra cosa podrías decir sino el Dios? Ahora bien, si no hay dioses, ¿qué puede haber en la naturaleza mejor que el hombre? Sólo en él hay razón, por encima de la cual nada puede haber. Pero, que haya un hombre que piense que nada en todo el

---

[285] No recogemos las objeciones de Cota en cada una de las pruebas de Crisipo. Al primer argumento Cota objeta que Crisipo, como Zenón, no da definición de «superior» o «excelente»; al segundo, que es signo más de prudencia que de arrogancia pensar que el hombre y no un astro está dotado de razón; finalmente, Cicerón alude a una refutación que no encontramos en la obra acerca de la suposición de que el mundo está construido como una casa. Sobre la contestación académica a estas pruebas, cf. L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the early History of Natural Theology*, Londres-Nueva York, 1994, págs. 167-173.

Universo es superior a él es de la más ignorante arrogancia. Por consiguiente, hay algo mejor. Y es, en efecto, el Dios».

Por otro lado, si ves una casa amplia y hermosa, no se te 17
podría inducir a pensar, aunque no veas al dueño, que ha sido edificada para los ratones y las comadrejas. Por tanto, tan grande ornato del mundo, tanta diversidad y belleza de las cosas celestes, tanto poder y grandeza del mar y la tierra, si consideras que es tu residencia y no la de los dioses inmortales, ¿no parecerá acaso que has perdido sin más el juicio?

474 LACTANCIO, *Sobre la ira de Dios* 10

Si hay un ser, dice Crisipo, capaz de hacer lo que el hombre, dotado de razón, no es capaz de hacer, es aquél un ser mayor, más fuerte y más sabio que el hombre.

475 LACTANCIO, *Sobre la ira de Dios* 17

¿Acaso si vieras una casa amplia y hermosa se te podría inducir a pensar que, puesto que no se ve al señor de ella, la han construido ratones y gatos? Entonces, tanta maravilla del cielo, tan gran diversidad y belleza de objetos celestes, tanto poderío y grandeza del mar y de la tierra, si lo tienes por habitación tuya y no de los dioses, ¿acaso no va a parecer que has perdido completamente el juicio?

476 TEMISTIO, *Comentario a «Analíticos Segundos»,* pág. 79, 1 SPENGEL

Pasemos ahora al hecho de que en las demostraciones el ser se dice de muchos modos: a veces por accidente y alejado de la sustancia de la cosa, a veces a partir de la cosa y de alguna propiedad suya. Por ejemplo, que existen los dioses: por accidente, porque hay altares, como dice Crisipo; por la cosa, porque protegen, porque predicen, porque se mueven por la eternidad en movimientos variados.

477 TEMISTIO, *Com. al «Acerca del alma»* I 1, pág. 8, 1 SPENGEL

Es como si alguien que pretende definir la divinidad creyera que el que haya altares de los dioses, sacrificios, templos y estatuas contribuye a la demostración de su esencia, como pretendía Crisipo. En efecto, esto está bastante alejado de la esencia de los dioses, mientras que el moverse siempre y que Apolo prediga, que Asclepio sane, es ya bastante proemio de la esencia, por ejemplo que el Dios es un viviente eterno que hace el bien al hombre.

478 LACTANCIO, *Instituciones divinas* I 5

Crisipo llama al Dios fuerza natural dotada de razón divina, a veces necesidad divina.

479 HIPÓLITO DE ROMA, *Refutación de todas las herejías* I 21, 1, pág. 571 DG

Los estoicos también incrementaron la filosofía con silogismos y casi la abrazaron con definiciones. En esto fueron del mismo parecer Zenón y Crisipo, quienes supusieron también que hay un dios del Universo, que es el cuerpo más puro, y que su Providencia se extiende por todas las cosas.

480 PROCLO, *Comentario al «Timeo»* I, págs. 413-414 DIEHL

Muy lejos está de parangonarse a este mundo el construido por Crisipo. Pues éste confunde las causas no participadas y las participadas *(methektaí),* las divinas y las intelectivas, las inmateriales y las materiales. Porque el mismo dios, aun siendo, según él, primero, atraviesa el mundo y la materia, y es alma y naturaleza inseparable de los elementos que gobierna.

481 Orígenes, *Contra Celso* VII 49

Ni tampoco para nosotros es un cuerpo la divinidad, para que no caigamos en los absurdos en que caen los que siguen la filosofía de Zenón y Crisipo[286].

482 Estobeo, I 1, 26[287]

De Crisipo. Zeus recibe, evidentemente, su nombre por dar a todos la vida *(zên)*. Lo llaman 'Día' porque es la causa de todas las cosas, y por su causa *(di' autón)* son todas las cosas.

483 Juan Lido, *Sobre los meses* IV 71, pág. 122 Wünsch

Crates pretende que es por humedecer *(diaînein)*, es decir, por fertilizar la tierra por lo que se llama 'Día', que atra-

---

[286] Orígenes contesta la equiparación del *pneûma* cristiano con el de los estoicos, con la consiguiente idea corpórea de Dios *(Contra Celso* VI 29 y 71, texto que extracta Von Arnim dentro del fragmento 1051). La doctrina de que el Dios es un cuerpo por ser esencialmente fuego, si bien inteligente y artista, es un tópico de la doxografía estoica; cf. Juan Damasc., *Sobre las herejías* 7 *(SVF* II 1026), Teodor. de Cir., *Cura de las enfermedades de los griegos* II 113 1-2 *(SVF* II 1028), Olimpiod., *Com. al «Fedón»* 6 2 *(SVF* II 1030), Servio, *Com. a la «Eneida»* VI 727 *(SVF* II 1031), Euseb., *Prep. Ev.* III 9, 9 *(SVF* II 1032), Tert., *Apol.* 47 *(SVF* II 1034), frecuentemente unido al de su inextricable mezcla con la materia, cf. Clem. de Al., *Estróm.* V 14, 89, 2 *(SVF* II 1035), I 11, 52, 2 *(SVF* II 1040), *Protr.* 5, 66, 3-4 *(SVF* II 1039), Tert., *Contra Hermág.* 44 *(SVF* II 1036), Teóf. Ant., *Ad Autol.* II 4, 7 *(SVF* II 1033), Alej. de Afrod., *Sobre la mezcla,* pág. 225 Bruns *(SVF* II 1044, que incluye una precisión de interés sobre el sentido en que el Dios produce el mundo como un artista), pág. 226 Bruns *(SVF* II 1048).

[287] Ario Dídimo, fr. 30, pág. 465 DG. La atribución a Ario Dídimo por parte de Diels debe considerarse con reserva, según Runia, «Additional fragments of Arius Dydimus», pág. 377. Cf. sobre las etimologías y los argumentos que se fundan en ellas en este texto y el siguiente, fr. 126 de *Sobre los dioses* y fr. 330, y Euseb. Ces., *Prep. ev.* XV 15, 6. La noticia de Lido en el fragmento siguiente depende de una solución doxográfica semejante. Cf. fr. 102 E.-K.

viesa todo. Posidonio llama 'Día' al que gobierna *(dioikoûnta)* todo, y Crisipo, porque todas las cosas son por causa suya *(di' autòn).*

484 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 36, 1077D

Dice, en efecto, Crisipo que Zeus y el mundo se parecen a un hombre, y la Providencia, al alma, de modo que, cuando tenga lugar la conflagración, Zeus, que es el único de los dioses que es imperecedero, se replegará en la Providencia y, después de hacerse uno, permanecerán ambos en la única sustancia del éter[288].

485 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 24, 63

Según otro razonamiento, también de carácter físico, fluyó una gran multitud de dioses que adoptaron forma humana y dieron asuntos a los poetas, pero llenaron la vida de los hombres de todo tipo de superstición. Este tema, tras haber sido tratado por Zenón, ha sido después desarrollado por extenso por Cleantes y Crisipo. Pues, como quiera que esta antigua opinión se hubiera extendido por toda Grecia, que el Cielo fue mutilado por su hijo Saturno y que Saturno mismo fue, a su vez, encadenado por su hijo Júpiter, se incluyó en estas fábulas impías una interpretación física no exenta de elegancia: quisieron decir que la naturaleza del cielo sublime y etérea, es decir ígnea, dado que por sí misma podría engendrar todo, no tiene esa parte del cuerpo que en unión de la otra es precisa para la procreación[289].

---

[288] ORÍG., *Contra Celso* IV 14 (*SVF* II 1052), y los frs. 131 de *Sobre los dioses*. El recogimiento de Zeus sirve de modelo al sabio en su retiro, cf. SÉNECA, *Epíst.* IX 18 *(SVF* II 1065).

[289] Sobre el sentido de este texto en la interpretación estoica de los mitos, cf. G. R. BOYS-STONES, «The Stoics' Two Types of Allegory», en BOYS-STONES (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition. An-*

486 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* III 24, 63

Gran trabajo se tomaron innecesariamente primero Zenón, luego Cleantes y finalmente Crisipo en dar razón de las fábulas mentirosas y en explicar las causas de los términos, de por qué se le llama de tal manera a determinada cosa. Cuando hacéis eso, reconocéis al punto que la realidad es muy diferente de la opinión vigente de los hombres, y que lo que recibe los nombres de los dioses es la naturaleza de las cosas, no las imágenes de dioses.

487 TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico* III 8

Crisipo, que tantas tonterías dice, ¿cómo no se sabe que señala que Hera se une a Zeus con boca impura?

488 ORÍGENES, *Contra Celso* IV 48

¿Para qué habría de enumerar las absurdas historias de los griegos sobre los dioses, ya de principio impías incluso cuando son alegorizadas, como cuando Crisipo de Solos, reputado por haber adornado el Pórtico de los filósofos con numerosos e inteligentes escritos, interpreta la pintura que hay en Samos en la que se pintaba a Hera haciendo a Zeus actos abominables? Dice, en efecto, este honorable filósofo en sus propios escritos que la materia recibe las razones seminales de Zeus y las retiene en sí para la ordenación del mundo, pues la Hera de la pintura de Samos es la materia, y Zeus, la divinidad[290].

---

cient Thought and Modern Revisions, Oxford, 2003, págs. 189-216 y fr. 126 de *Sobre los dioses*.

[290] Probablemente haya que atribuir este fragmento y el anterior o bien a la obra *Sobre los antiguos fisiólogos*, cf. test. 1, §§ 187-188, o bien a las *Cartas eróticas*, cf. fr. 123. Sobre el sentido físico de esta alegoría, cf. HAHM, *Origins*, págs. 61-62.

489 *Etimológico Magno, s. v.* «Rea», pág. 701, 18-19, 24-25, col. 1978 GAISFORD[291]

Rea: de la diosa. Platón dice que viene de fluir *(rheîn)* y de que el tiempo no permanece[292]. Otros porque las lluvias caen del hijo de ella, Zeus. Dicen que se unió a Crono, dado que semejante flujo es eterno. Los egipcios dicen que es el flujo y movimiento de las cosas que devienen. Crisipo dice que la tierra es llamada Rea porque las aguas fluyen *(rheî)* de ella. Crono es la invención, la causa inicial de los procedimientos.

490 *Escolios a* HESÍODO, *Teogonía* 135b-136b, pág. 32 DI GREG.

Rea es el fluir de las lluvias, pero, según Crisipo, Rea es la tierra sujeta a destrucción, porque en ella nos disolvemos y todos los que en ella se encuentran corren en un flujo. Temis es la posición *(thésis)* inamovible del todo, y Mnemósine la permanencia *(epimonḗ)* de la conformación de los animales. Febe es la parte pura del aire y por ello es también «de áurea corona», pues el oro es puro, y «Tetis la desea-

[291] Los frs. 482-484 parecen derivar de un comentario alegórico-etimológico de los versos 134-137 de la *Teogonía*, donde HESÍODO enumera la descendencia de Gea y Urano que culmina en Crono, del que interesa, sobre todo, el episodio que lo enfrenta a Urano. Von Arnim incorpora como *SVF* II 1086 las líneas 10-13 DI GREG. del escolio al verso 134, con la etimología del titán Ceo en relación con el término estoico para el cualificado, *poión*, junto con la de Crío, Hiperión y Jápeto, texto que en una versión diferente (Escolios T, lín. 14-19 DI GREG.) recogía ya como *SVF* I 100 entre los fragmentos de Zenón (cf. CORNUTO, *Teol.* 17). Este verso de la *Teogonía* aparece citado en el informe de AECIO, I 6 sobre las diferentes clases de dioses, en PS. PLUT., *Máximas de filós.* 880C (*SVF* II 109). Sobre el sentido y alcance de estas interpretaciones de las divinidades hesiódicas, K. ALGRA, «Comments or Commentary: Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia*», *Mnemosyne* 54 (2002), 562-581.

[292] PLATÓN, *Crát.* 402b.

da»[293] es el mar nutricio y navegable, que alimenta gracias a la ganancia.

491 *Escolios a la Teogonía* 459, pág. 74 DI GREG.[294]

Se le llama Crono por fusionar *(kerân)* y mezclar *(kirnân)* cada estirpe y mezclar lo femenino con lo masculino. Crisipo dice que, dado que todas las cosas están llenas de humedad y son muchas las lluvias que caen, se llama Crono a la segregación *(ékkrisis)* de éstas. Su castración se resuelve del modo modo siguiente. Cuando tuvo lugar la unión de Urano y Gea, nacían muchos seres vivos; a continuación, conforme el tiempo fue distinguiendo cada especie y engendraba ya por medio de la unión de los seres entre sí, se dice que Urano fue castrado. Otros dicen que se le llama Crono porque fue el primero de los dioses que emprendió la separación *(krísis)*[295].

492 PS. PLUTARCO, *Erótico* 13, 757 B

Crisipo, al explicar el nombre de este dios *(sc.* Ares), hace una acusación y una calumnia. Pues dice que Ares es «matar» *(anaireîn),* con lo que da fundamento a quienes

---

[293] Ambos epítetos atribuidos a las diosas respectivas en *Teog.* 16.

[294] La misma explicación etimológica con mínimas variantes en *Etim. Magn. s.v.* «Crono», pág. 540 GAISFORD *(SVF* II 1089).

[295] Von Arnim incluye en este fragmento el texto del escolio al verso 137, líns. 1-3 DI GREG.: «Crono es la separación *(apókrisis)* de los elementos, que, una vez operada, permanecen en orden unos respecto de otros en lo sucesivo» (el texto editado por Von Arnim da «sin orden»). Von Arnim incluye como *SVF* II 1087 las líneas 10-15 de este mismo escolio al verso 459, como alegoría del tiempo y del curso de los astros, cf. CORNUTO, *Teol.* 6, pág. 7 LANG, y CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 64 *(SVF* II 1091).

piensan que la parte belicosa, disidente e irascible que hay en nosotros se llama Ares[296].

493 MACROBIO, *Saturnales* I 17, 7

Platón escribe que el sol es llamado Apolo por «blandir» *(apopállein)* sus rayos, es decir, por el lanzamiento de sus rayos[297]; Crisipo, que es Apolo por no ser de sustancias de fuego común *(ouchì tôn pollôn)* y vulgar, pues la primera letra conserva su sentido de negación, o bien porque es único, y no múltiple *(ouchì polloí).*

494 JUAN LIDO, *Sobre los meses* IV 44, pág. 116 WÜNSCH

Crisipo pretende que no se le llame Dione, sino Didone, por «añadir el don de» *(epididónai)* los placeres del engendrar, y que se le llama Cipris por «otorgar la gravidez» *(paréchein kueîn)*, e igualmente Citerea, por otorgar el engendrar no sólo a los hombres, sino también a las fieras *(thēría).*

495 PLUTARCO, *Charlas de sobremesa* IX 14, 743D

Yo reivindico en cierto modo a Terpsícore, si es cierto, como dice Crisipo, que le corresponde lo placentero *(epiterpés)* y agradable *(kecharisménon)* de la reunión[298].

---

[296] Cf. para esta etimología del dios Ares, CORNUTO, *Teol.* 21, pág. 40 LANG.

[297] La interpretación del dios Apolo en relación con los rayos del sol tiene una larga tradición filosófica que remonta a la escuela platónica (aunque Macrobio atribuye la etimología al propio Platón), probablemente a Espeusipo (fr. 152 ISNARDI; 84 TARÁN); MÁX. DE TIRO, XXII 7, cf. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, págs. 187 y ss.

[298] Doble etimología que encontramos en CORNUTO, *Teol.*, pág. 16 LANG.

496 Plutarco, *Isis y Osiris* 25, 360E

Mejor dijeron aquellos que tienen las historias de Tifón, Osiris e Isis no por padecimientos de dioses u hombres, sino de grandes démones, de los que dicen Platón, Pitágoras, Jenócrates y Crisipo, siguiendo en esto a los antiguos teólogos, que fueron más poderosos que los hombres y muy superiores en fuerza a nuestra naturaleza, si bien el elemento divino no lo tienen puro ni sin mezcla, sino que tiene asignada un alma por naturaleza y un cuerpo para la sensación, capaz de recibir placer y dolor y cuantas afecciones surgidas en los cambios agitan a unos más y a otros menos[299].

497 Plutarco, *La desaparición de los oráculos* 17, 419 B

Pero no es sólo Empédocles quien admite démones malvados, sino también Platón, Jenócrates y Crisipo, e incluso Demócrito[300].

---

[299] Una caracterización de los démones como «sustancias psíquicas» atribuida a Tales, Pitágoras, Platón y los estoicos la transmite Aecio, I 8, 2 (*SVF* II 1101), donde se añade que los héroes son las almas que viven sin el cuerpo, cf. Sexto Emp., *Contra los prof.* IX 71 (*SVF* II 1105). Según Isnardi, lo que sigue en el texto de Plutarco debe atribuirse a Jenócrates, fr. 225 Isnardi. Sobre este pasaje y la posibilidad de adscribir estas ideas sobre los démones a Crisipo, cf. fr. 518 y Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, págs. 389-390.

[300] Jenócrates, fr. 226 Isnardi Parente. Diόg. Laerc., VII 151 (*SVF* II 1102) atribuye a los estoicos la opinion de que los démones comparten las pasiones con los hombres y que los hay buenos y malos. Sobre Demócrito (fr. A 78 DK), Isnardi considera que esta tradición demonológica puede estar en relación con la figura de Bolo de Mendes, con quien pronto se relacionó a Demócrito en una figura sincrética, Bolo Demócrito (cf. 68 B 300 DK).

498 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 38, 1051E[301]

Pugna *(sc.* Crisipo) sobre todo con Epicuro[302] y cuantos eliminan la Providencia de las nociones comunes que tenemos sobre los dioses cuando los pensamos benefactores y humanitarios. Y como esto está escrito y dicho por ellos por doquier no hace falta citar sus palabras.

---

301 Von Arnim señala en *SVF* II 1106 que en la sección sobre la doctrina estoica de la Providencia habría de incluirse la discusión contenida en el libro segundo de *Sobre la naturaleza de los dioses* al completo. Se entiende que se refiere esencialmente a la parte del discurso de Balbo dedicada al tercer y cuarto tópicos de la teología estoica, que ocupan respectivamente los §§ 73-153 y 153-167, aunque el tema de este último, la Providencia divina en el caso específico del ser humano, comienza ya en el § 133. Sobre el conjunto del material que Von Arnim reúne en esta sección véase el detallado análisis de DRAGONA-MONACHOU, *Stoic arguments,* págs. 131-159, quien considera que los argumentos que incorpora Cicerón en esta sección tercera del discurso de Balbo remontan en lo esencial a Crisipo, *Ibidem,* pág. 133. Crisipo parece haber dado especial importancia a la dimensión humana de la providencia, que parte de la capacidad de beneficio como noción elemental sobre los dioses, cf. AECIO, I 6 en Ps. PLUT. *Máximas de filósofos* 880B *(SVF* II 1009), CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 13 *(SVF* I 528, Cleantes), ORÍG., *Pedag.* I 8 *(SVF* II 1116), SÉN., *Epíst.* 95, 47 *(SVF* II 1117), *Sobre los benef.* IV 25 *(SVF* II 1119), II 29 *(SVF* II 1121), LACT., *Sobre la ira de Dios* 5 *(SVF* II 1120), ORÍG., *Contra Celso* IV 79 *(SVF* II 1122), *Pedag.* 3 *(SVF* II 1123); sobre su lugar en la ética y la figura del sabio, cf. fr. 538 y DRAGONA-MONACHOU, *Stoic arguments,* págs. 151-156. De especial interés es la objeción de la que se hace eco ALEJ. DE AFR., *Cuest.* II 21, pág. 68-70 BRUNS *(SVF* II 1118), que Von Arnim presenta como texto originalmente crisipeo, donde se afirma que esa dedicación de la divinidad al hombre la convierte en sierva de un ser inferior, cf. DAMASC., *Com. al «Fedón»,* pág. 32, 1-9 FINCKH. Esta inquietud crisipea por la filantropía divina explica su especial interés por los problemas de la teodicea, cf. frs. 232-233 de *Sobre la providencia.*

302 Para esta negación de la Providencia por parte de Epicuro y la polémica con Crisipo, cf. PLUT., *Sobre las nociones comunes* 32, 1075E-F *(SVF* II 1126).

499 FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la Providencia* II 74[303]

Sin embargo, el número de los planetas beneficia al Universo, aunque es tarea de hombres dedicados a la indagación distinguir la utilidad de cada uno. Pero es conocida, no sólo por la razón, sino también por los sentidos, pues así mueve la Providencia, la cual, como dicen Crisipo y Cleantes, nada descuida de lo pertinente para una más segura y provechosa administración. Porque, si fuera posible administrar mejor los asuntos del mundo, hubiera adoptado una disposición de ese modo, pues nada podría acontecer para obstaculizar a la divinidad.

500 PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* III 20[304]

Pero, ¡por Zeus!, convincente era aquello de Crisipo de que los dioses nos crearon en beneficio propio y mutuo, pe-

[303] Von Arnim incluye en esta sección un buen número de pasajes de este libro de Filón que conocemos sólo en traducción armenia. Siguiendo la estructura de la sección en la obra ciceroniana, DRAGONA-MONACHOU, *Stoic arguments*, págs. 137-138, contrasta FILÓN DE AL., *Sobre la prov.* I 25-40 (*SVF* II 1111-1114) con *Sobre la naturaleza de los dioses* II 76-89, señalando, en general, que la estructura del *Sobre la prov.* es similar a la de la sección ciceroniana en cuestión. Otra amplia sección de citas derivan de FILÓN DE AL., *Sobre la prov.* II 55-84 (*SVF* II 1141-1149), que DRAGONA-MONACHOU (*ibidem,* págs. 147-151) pone en paralelo con *Sobre la naturaleza de los dioses* II 90-156. Respecto de los capítulos 81-90, que argumentan a favor de la providencia artífice, los textos más relevantes derivan de Galeno, cf. *Ibidem* 143-147. El capítulo de Von Arnim se completa con abundantes citas de SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* IX 77 (*SVF* II 1020), 79-86 (*SVF* II 1013), 86-87 (*SVF* II 1014), 95-100 (*SVF* II 1015), 111-120 (*SVF* II 1016), 123-131 (*SVF* II 1017), 132 (*SVF* II 1018). Las pruebas de Carnéades en contra de estos argumentos las conocemos también por SEXTO EMP., *Contra los profesores* IX 131 ss. y 180 ss. (fr. 3 METTE). Sobre la crítica de Sexto a la teología estoica, cf. GERSON, *God and Greek Philosophy*, págs. 184-184.

[304] Sobre estos textos cf. R. SORABJI, *Animal minds (and human morals. The origins of the Western Debate)*, Ithaca, 1993, págs. 125 y 199. La extremosidad de la subordinación del animal al hombre distingue a los estoicos, cf. fr. 258 de *Sobre la naturaleza*, y CIC., *Lúculo* 120 (*SVF* II

ro los animales en nuestro beneficio; los caballos colaboran en nuestras guerras, los perros en nuestras cacerías, las panteras, osos y leones son ejercicio de nuestro valor. Y el cerdo, y éste es el más dulce de los favores, no nació sino para ser sacrificado: la divinidad mezcló en su carne el alma, algo así como en calidad de sal, e ingenió de este modo un banquete para nosotros. Para que dispongamos de abundancia en guisados y entremeses, dispuso la divinidad todo género de ostras, conchas y acalefos, junto con especies variadas de aves, sin otro recurso sino el de dedicar buena parte de sí misma en nuestro goce, superando de este modo a las amas de cría y poblando densamente la superficie terrestre con placeres y disfrutes[305].

501 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 14, 37

Sabiamente dice Crisipo que del modo en que la funda está hecha para el escudo y la vaina para la espada, de este modo, a excepción del mundo, todo lo demás ha sido creado por causa de otras cosas, como estas frutas y frutos que la tierra da son por causa de los animales, pero los animales, por causa del hombre, como el caballo para transportar, el buey para arar o el perro para cazar y vigilar.

502 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 64, 160

El cerdo, ¿qué tiene si no es alimento? A éste, para que no se pudra le ha sido dada el alma en lugar de la sal, dice

---

1161), *Sobre las leyes* I 8, 25 (*SVF* II 1182). Sobre el carácter subsidiario y accidental de la acción de la Providencia respecto de los animales no racionales, cf. ORÍG., *Contra Celso* IV 54 (*SVF* II 1155), 74 (*SVF* II 1157), *Com. a los «Psalmos»* II, pág. 532 DELARUE (*SVF* II 1156).

[305] Sigue la refutación de Carnéades a partir de las premisas de los estoicos, en el que L.-S. vol. I, pág. 332 reconocen la incorporación de la idea de finalidad aristotélica.

Crisipo. Nada ha engendrado la naturaleza que sea apto para la alimentación humana mejor que este animal.

503 PLUTARCO, *Cuestiones Platónicas* II 1, 1000 F

Pues tampoco, dice Crisipo, se dice padre de la placenta al que procura el semen, aunque ésta haya nacido del semen[306].

504 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044E

En suma, del modo en que es absurdo que alguien reproche a los comensales que consuman confites, vinos y carnes, mientras alaba al anfitrión que los ha convidado a ese banquete, así el que celebra a la Providencia porque dispuso peces, aves, miel y vino, pero acusa a los que no desechan esto y se contentan con el pan de Deméter y agua corriente por bebida, cosas que tenemos a mano y nos da la naturaleza de alimento[307], no parece parar mientes en que se contradice.

---

[306] La cuestión en la que se invoca el testimonio de Crisipo es si, al dar Platón al Dios el título de padre y artífice de todas las cosas (cf. *Tim.* 28c3-4, que Plutarco cita, según es uso del platonismo medio, invirtiendo el orden de los términos, originalmente «artífice y padre»), estamos implicandolo en la creación de cosas irracionales e inanimadas. El argumento, tomado de la embriología de Crisipo, permite no aplicar la paternidad a todo lo que se sigue del poder generativo de la semilla. Sin embargo, inmediatamente Plutarco utiliza ideas estoicas para señalar precisamente la inmanencia de la divinidad en la materia que hace inseparable al artista de su obra en el caso del universo

[307] Plutarco adapta las líneas de EURÍP., fr. 892 N^2, citadas en otros libros en los que se recomendaba con ellas precisamente la frugalidad, como versos especialmente queridos de Crisipo. Cf. también, AULO GELIO, VI 16, 6-7.

505 Cicerón, *Sobre la adivinación* II 63, 130[308]

Crisipo define la adivinación con las siguientes palabras: «Facultad de conocer, ver y explicar los signos que son mostrados por los dioses a los hombres». Su deber es conocer con antelación qué intención tienen los dioses hacia los hombres y qué les dan a entender y de qué modo pueden preverse y escrutarse anticipadamente. El mismo define de este modo la interpretación de los sueños: «Facultad de discernir y explicar lo que los dioses dan a entender a los hombres en lo sueños».

506 Cicerón, *Sobre la adivinación* I 38, 82-84

82 Que esto suceda realmente se concluye con este razonamiento de los estoicos. Si existen los dioses y no declaran con antelación a los hombres lo que va a ocurrir, o bien es que no aman a los hombres o es que ignoran lo que ha de

[308] Sobre la adivinación cf. los frs. 117-122 de *Sobre los ensueños* y *Sobre los oráculos* y los frs. 161-163 de *Sobre la adivinación.* Sobre las particiones de este arte donde los estoicos atendían, de un lado, a la existencia de inspiración *(éntheon),* que probablemente incluye los ensueños, cf. fr. 507 y Aecio, V 1, 1 en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 904E *(SVF* II 1190), y los oráculos, cf. frs. 509 y 510, y, de otro, a las diversas variedades de la adivinación, donde al parecer procuraban incluir todas las posibles, Cic., *Lúculo* 107 *(SVF* II 1188) y Quintil., V 7 35 *(SVF* II 1195). A la advinación no inspirada o artificiosa, derivada de una experiencia lo más amplia posible, era referida la interpretación conjetural de los signos que se ofrecen en diversos ámbitos, como los fenómenos meterológicos, las entrañas de las víctimas o el vuelo de los pájaros, cf. Cic., *Sobre la adivinación* I 33, 72 *(SVF* II 1207), 49, 109-110 *(SVF* II 1208), donde también tenía su peculiar modo de presencia lo divino, cf. fr. 508 y nota. Recientemente Schräder, «Platon oder Chrysipp» ha defendido la ascedencia crisipea de la idea de la inspiración oracular que se lee en Plut., *Los oráculos de la pitia* 20, 404A-23, 406B, propuesta avanzada en su comentario al texto de Plutarco (Stuttgart, 1990, págs. 25-51) y que había sido contestada por J. Holzhausen, «Zur Inspirationstheorie Plutarchs in *De Pythiae oraculis*», *Phil.* 137 (1993), 72-91.

acontecer, o es que piensan que nada aprovecha a los hombres conocer qué ha de suceder, o piensan que no es propio de su majestad anunciar a los hombres lo que ha de ocurrir, o bien ni siquiera ellos, con ser dioses, pueden darlo a entender. Ahora bien, ni es que no nos amen, pues son benéficos y amigos del género humano, ni que ignoren aquello que ha sido constituido y planeado por ellos mismos; ni es que no nos interese saber lo que ha de acontecer, pues seremos más precavidos si lo sabemos; ni es que lo consideren ajeno a su majestad, pues nada está por encima de hacer el bien; ni es que no puedan conocer con antelación el futuro.
Así pues, no existen los dioses y no dan a entender lo que ha 83
de acontecer; pero existen los dioses; por tanto, lo dan a entender. Y no es el caso de que lo revelan y no nos dan modo alguno de alcanzar el saber de esa revelación, pues en vano nos lo revelarían; ni tampoco, si nos dan los medios, que no
exista la adivinación. Por tanto, existe la adivinación. De es- 84
te argumento se sirven Crisipo, Diógenes y Antípatro[309].

507 Cicerón, *Sobre la adivinación* I 20, 39

Pasemos a los sueños, sobre los cuales, cuando Crisipo disputa y reúne muchos y minuciosos, hace lo mismo que Antípatro cuando indaga aquellos que, explicados por la interpretación de Antifonte dejan ver la agudeza del intérprete, por más que hubiera convenido recurrir a ejemplos más importantes[310].

---

[309] Diógenes de Babilonia, fr. 37 (*SVF* III, pág. 218) y Antípatro de Tarso, fr. 40 (*SVF* III, pág. 250). La suma del argumento puede leerse en Cic., *Sobre la nat. de los dioses* II 49, 101 (*SVF* II 1193) y, con más detalle, en *Sobre las leyes* II 32 (*SVF* II 1194), cf. fr. 162 de *Sobre la adivinación*.

[310] Sobre Antifonte, cf. fr. 122 de *Sobre los oráculos* y *Sobre los ensueños*. Entre las artes adivinatorias los estoicos otorgaban especial interés

508 CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 15, 35

No me avergüenzo por ti, sino de Crisipo, Antípatro y Posidonio, quienes dicen eso mismo que has dicho tú: que para elegir a la víctima hay una determinada fuerza perceptiva y divina que está difusa por el mundo universo entero. Pero es aún mucho mejor aquello que tú has utilizado y aquéllos dicen: que cuando alguien va a sacrificar se produce un cambio en las visceras para que algo falte o sobre, pues todas las cosas obedecen a la voluntad divina[311].

509 CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 56, 115

¡A ti me llego, santo Apolo! Crisipo ha llenado su libro de tus oráculos, falsos en parte, creo, en parte verdaderos por puro azar, como suele ocurrir en los discursos de este tipo, en parte tan intrincados y oscuros que un intérprete precisa de otro intérprete, y la suerte misma debe ser remitida a

---

a los ensueños, a los que Crisipo dedicó un libro de gran difusión en la antigüedad, sobre cuya circulación cf. nota a *Sobre los ensueños*. Los hombres se vinculan en los ensueños con la divinidad, quien los envía y reparte, cf. CIC., *Sobre la nat. de los dioses* III 93 (*SVF* II 1197), y participan de su plan racional, cf. CALC., *Com. al «Timeo»* 251 (*SVF* II 1198), quien hace a los estoicos seguidores en esto de Heráclito, fr. B1, 2, 114 DK, aunque lo que a continuación afirma de él, su defensa de la utilidad de la adivinación, no se encuentra testimoniado independientemente.

[311] Cicerón ha descrito el fenómeno de «simpatía universal» (*contagio*, cf. 458 y nota) que explica el papel de la divinidad en la adivinación artificiosa, cf. CIC., *Sobre la adivinación* II 14, 33-34 (*SVF* II 1211) y I 53, 120 (*SVF* II 1213); por otro lado, ésta no exige la intervención en cada detalle, sino que se explica en términos de una fuerza universal que atraviesa todo, que se hace operante en la acción misma adivinatoria y es, por tanto, signo que precisa la adecuada y experta interpretación, cf. I 52, 118 (*SVF* II 1209 y 1210). Para POSIDONIO, cf. fr. 106 E.-K., y ANTÍPATRO DE TARSO, fr. 39 (*SVF* III, págs. 249-250).

otras suertes; y en parte tan ambiguos que deben ser dados a un experto en dialéctica para que los explique[312].

510 Cicerón, *Sobre la adivinación* I 19, 37

Crisipo recogió un número extraordinario de oráculos, ninguno sin abundante autoridad y testigos.

4. ÉTICA

Partición de la ética

511 Diógenes Laercio, VII 84

Dividen la parte de la filosofía dedicada a la ética en el tópico *(tópos)* concerniente al impulso y el tópico concerniente a los bienes y los males; además, el concerniente a las pasiones, el concerniente a la virtud, el concerniente a los fines, el concerniente a los primeros valores y las acciones y el concerniente a las exhortaciones y las disuasiones[313]. Ésta

---

[312] Cicerón, *Sobre la adivinación* II 15, 117 *(SVF* II 1215), objeta a continuación que desde hace mucho tiempo no se dan oráculos a la manera antigua en Delfos, y registra la contestación de los estoicos en el entido de que el lugar ha perdido con el tiempo la cualidad en virtud de la cual se daba la inspiración, a saber, las emanaciones de la tierra *(anhelitus terrae).* Una teoría semejante sostiene Amonio en Plut., *La desaparición de los oráculos* 431B-438B, un diálogo en el que Crisipo (cf. fr. 490) aparece citado en relación con la teoría que pone en juego la demonología para explicar el fenómeno.

[313] La mención de las «acciones» *(práxeis)* dentro del tópico del valor primario no parece responder a partición ninguna de origen estoico. Schofield, «Stoic Ethics», *CCS,* pág. 237, nota 7, sugiere que ha habido un desplazamiento y que habría que leer el término *práxeōn* con el tópico siguiente, lo cual exigiría una traducción como «el concerniente a las exhortaciones y las disuasiones a las acciones». Long, «Arius Dydimus and

es la subdivisión que hacen Crisipo, Arquedemo, Zenón de Tarso, Apolodoro, Diógenes *(sc.* de Babilonia), Antípatro y Posidonio[314]. En efecto, Zenón de Citio y Cleantes, como corresponde a quienes son más antiguos, dividían los temas de forma más sencilla. Éstos dividieron también la parte lógica y la física[315].

IMPULSO Y APROPIACIÓN

512 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 12, 1038B

Pero, ¿cómo es, entonces, que a Crisipo no le angustia haber escrito en todos sus libros de física y, por Zeus, también en los de ética, que desde que nacemos tenemos una disposición de apropiación respecto de nosotros mismos, nuestros órganos y nuestra descendencia[316]?

Stoic Ethics», en *Stoic Studies,* pág. 123, señala que en lugar de las acciones, se espera en relación con el valor una mención de los indiferentes. TSEKOURAKIS, *Studies,* págs. 5-7, entiende que el conjunto de la lista se refiere estrictamente a la moral, con exclusión del ámbito de lo apropiado, lo que exige que interpretemos el término *kathêkon* como acción perfecta *(katórthōma).* Sobre el valor de esta lista de tópicos, una «partición» *(merismós)* propiamente dicha, no una división *(dihaíresis),* cf. fr. 364; para la reconstrucción de la ética estoica y los problemas que conlleva al contrastarse con las exposiciones de que disponemos, cf. Introducción, págs. 84-85.

314 ARQUEDEMO, fr. 18 *(SVF* III, pág. 264); ZENÓN DE TARSO, fr. 4 *(SVF* III, pág. 209); APOLODORO DE SELEUCIA, fr. 13 *(SVF* III, pág. 261); DIÓGENES DE BABILONIA, fr. 38 *(SVF* III, pág. 218); ANTÍPATRO, fr. 51 *(SVF* III, pág. 251); POSIDONIO, fr. 189 E.-K. Sobre Arquedemo y Antípatro, cf. test. 22; sobre Zenón de Tarso, test. 14; sobre Apolodoro de Seleucia, cf. test. 29; y sobre Diógenes de Babilonia, cf. test. 15. La concordancia en la partición no implica que también la haya respecto de la organización de los tópicos en los autores enumerados.

315 *SVF* I 178.

316 Sobre la *oikeíōsis*, cf. el fr. 242 de *Sobre los fines* y, además, AUL. GEL., XII 5, 7 *(SVF* III 181), CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III

513 Epicteto, *Disertaciones* II 6, 9-10[317]

Recuerda siempre lo que te es propio y lo que te es ajeno 9
y nunca te turbarás. Por esto tiene razón Crisipo cuando di-
ce: «Mientras me sean desconocidas las consecuencias, me
atendré siempre a lo más natural para alcanzar aquello que
es conforme a la naturaleza, pues la divinidad misma me ha
hecho capaz de elegir[318]. Si yo en este momento supiera que 10
estoy destinado a enfermar ahora, tendría un impulso hacia
ello, y de hecho hasta el pie, si tuviera conciencia, tendría
un impulso a llenarse de fango».

514 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 1057A-C

Y en la disputa contra los Académicos, ¿de qué trata el argumento más amplio de Crisipo y Antípatro? Es acerca de que no hay acción ni impulso sin asentimiento, y de que están forjando ficciones e hipótesis vacías aquellos que sostienen que, si se presentan impresiones apropiadas, inmediatamente se da el impulso sin necesidad de aprobación ni

---

5, 16-7, 23 (*SVF* III 182 y 186-189), Alej. de Afrod., *Mantisa,* pág. 150 Bruns (*SVF* III 183) y Séneca, *Epíst.* 121, 5-14 (*SVF* III 184). Sigue el fr. 90 de *Sobre la justicia* donde Crisipo desarrollaba el instinto de apropiación de la descendencia en los diversos reinos de la naturaleza, cf. Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 129.

[317] De la disertación *Sobre los indiferentes*, donde Epicteto intenta convencer a su auditorio de que la indiferencia no implica descuido. La cita de Crisipo sirve a Epicteto para exponer que el establecimiento de los indiferentes presupone el conocimiento de lo que nos es propio y ajeno.

[318] El adjetivo *eklektikón* remite al término *eklogḗ* («elegir» o «seleccionar»), por el que los estoicos designaban la acción apropiada de seleccionar las cosas conforme a la naturaleza, cf. Plut., *Sobre las nociones comunes* 26, 1071A (*SVF* III 195) y Alej. de Afrod., *Mantisa,* págs. 163-164 Bruns (*SVF* III 192-194), a la que corresponde la acción de tomar, *lḗpsis*. Antipatro de Tarso dio un especial protagonismo a la acción de escoger en su formulación del fin estoico.

asentimiento[319]. De nuevo, dice Crisipo que tanto la divinidad como los sabios inducen impresiones falsas, pero no por ello requieren que asintamos ni cedamos, sino que actuemos y sigamos los impulsos hacia aquello que aparece, pero que nosotros, insensatos como somos, asentimos llevados por nuestra debilidad ante tales impresiones. Y no es muy difícil discernir la confusión y la falta de coherencia de estos argumentos[320], pues aquel, sea dios o sabio, que no requiere que asintamos, sino sólo que actuemos y sigamos el impulso para el que nos envía impresiones, sabe bien que para la acción bastan las impresiones y que el asentimiento está de sobra. Igualmente, si, aun sabiendo que la representación no induce un impulso práctico sin asentimiento, produce impresiones falsas pero convincentes, es causa intencionada de que quienes dan su asentimiento a impresiones comprensivas se precipiten y caigan en el error.

[319] Los académicos en cuestión son principalmente Arcesilao y Carnéades (cf. PLUT., *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036A-B), a quienes contestan respectivamente Crisipo y Antípatro, fr. 19 (*SVF* III, pág. 246). Sobre la cuestión del automatismo del asentimiento ante la representación, cf. BRENNAN, «Stoic Moral Psychology», *CCS*, págs. 266-267 y, sobre la contestación de los académicos, cf. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, págs. 279-281, quien señala los pasajes de PLUT., *Colotes*, 1122A-C, para el desarrollo del argumento académico. En general, sobre la disputa entre académicos y estoicos, cf. Introducción, págs. 22-23 y 28-31.

[320] Como señala Cherniss, el siguiente pasaje no recoge el contenido de la doctrina estoica, sino un argumento esgrimido para contrarrestar la acusación de inconsistencia hecha por Plutarco y que Von Arnim no incluye en su fragmento. Pensamos, sin embargo, que el breve pasaje es fundamental para comprender el sentido general.

Los bienes, el fin, la virtud y la felicidad

515 *Comentarios a Lucano* II 380, pág. 73 Us.

Con estos versos declaraba que Catón era estoico[321], y el fin de esta filosofía es, según Crisipo, «vivir en coherencia con la naturaleza», es decir, de forma coherente con la naturaleza.

516 Estobeo, II 7, 6a[322]

Cleantes, que fue el primero en sucederle (*sc.* a Zenón) en la escuela, le añadió «a la naturaleza», quedando de esta manera: «El fin es vivir en coherencia con la naturaleza». Crisipo, queriendo hacer la frase aún más clara, la expresó de la siguiente manera: «Vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza».

---

[321] El comentario se refiere a la descripción del carácter de Catón a propósito de su segunda boda con Marcia en el campamento en presencia de Bruto. Catón no se habría unido a su mujer, en lo que Lucano señala un rasgo de la virtud del filósofo, *Farsalia* II 380-383: «Ésas las costumbres, ésa del duro Catón la inamovible / escuela fue: ser moderado y atender al fin, / seguir a la naturaleza y poner en riesgo la vida por la patria, / y creer que no es para sí que se ha nacido, sino para el universo entero». La capacidad de Catón para explicar la filosofía estoica era reconocida por el propio Cicerón, *Del supr. bien y del supr. mal* III 12, quien decía que Catón «enseñó a la filosofía a hablar en latín». Su habilidad para introducir razonamientos filosóficos en sus discursos es evocada por Cicerón al inicio de *Paradojas de los estoicos* I 1-2. Sobre la formulación más rigurosamente crisipea del *télos* estoico y su relación con sus antecesores en la escuela, cf. frs. 242 y 243 de *Sobre el fin*. La que se le atribuye en este fragmento, citada en griego, es la que se suele asignar a los primeros estoicos.

[322] Para las definiciones del fin último y la felicidad recogidas en este fragmento y el siguiente, provenientes ambos de la doxografía ética de Ario Dídimo, cf. fr. 242 de *Sobre el fin*.

517 ESTOBEO, II 7, 6e

Dicen *(sc.* los estoicos) que el fin es el ser feliz, por lo cual se hace todo, mientras que ello no se hace por nada más. Esto se da en el vivir según la virtud, en el vivir coherentemente y además, lo que es lo mismo, en el vivir según la naturaleza. De esta manera Zenón define la felicidad: «La felicidad es el fácil curso de la vida *(eúnoia)*». Cleantes en sus escritos adoptó la misma definición, así como Crisipo y todos los que vinieron después, diciendo que la felicidad no era otra cosa que la vida feliz, pero, al decir «felicidad», es el objetivo *(skópos)* lo que exponen, mientras que el fin *(télos)* es alcanzar la felicidad[323] o, lo que es lo mismo, ser feliz. A partir de esto es, pues, evidente que tienen el mismo sentido «vivir según la naturaleza», «vivir honestamente» y «vivir bien» y, a su vez, «lo bello y honesto», «la virtud» y «lo que participa de la virtud», y que todo lo bueno es honesto, del mismo modo que todo lo vergonzoso es malo, por lo cual el fin de los estoicos equivale a la vida según la virtud[324].

---

[323] Ésta distinción parece deberse a los estoicos, pues, como se ha visto, en Aristóteles ambos términos se tienen por sinónimos *(Pol.* VII 1331b28-33). Según Estobeo, haciéndose eco de esta posición estoica, *skópos* u objetivo sería el objeto que se busca (un cuerpo), y *télos,* su correspondiente predicado incorporal; cf. ESTOB., II 7, 6b *(SVF* III 3), CIC., *Del supr. bien...* III 22 *(SVF* III 19), FILÓN DE AL. *Sobre Moisés* II 151 *(SVF* III 10), ALEJ. DE AFROD., *Cuest.* II 16, pág. 61 BRUNS *(SVF* III 19). Discusiones recientes sobre este problema largamente tratado se deben a INWOOD, «Goal and Target in Stoicism» y a MITSIS, «Goal and Target in Stoicism», ambos en *Journal of Philology* 83 (1986), 547-557. Según POHLENZ, pág. 225, nota 2, esta distinción es posterior a Crisipo.

[324] Sobre la identificación entre lo bueno y lo honesto *(kalón),* cf. el fr. 147 de *Sobre lo honesto.*

518 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 6, 3-12, pág. 326, 20 De Lacy[325]

Que la doctrina correcta sobre las virtudes resulta estar 3
unida a la doctrina sobre las pasiones, creo haberlo ya de-
mostrado suficientemente. Pero de que también lo está la
opinión sobre los bienes y el fin, baste citar las palabras de
Posidonio, que son como siguen: «La causa de las pasiones, 4
esto es, de la incoherencia[326] y de la vida desdichada, está
en no seguir en todo a nuestro propio demon, que nos es
connatural y tiene una naturaleza análoga al que administra
el Universo entero, sino dejarse llevar inclinándose al lado
peor y bestial que tenemos. Pero ellos *(sc.* Crisipo y sus dis- 5
cípulos), al no tomar esto en consideración, no pueden dar
mejor explicación de la causa de las pasiones en estas situa-
ciones, ni tienen una opinión correcta sobre la felicidad y la
coherencia. No ven que en ella lo primero es no dejarse lle-
var bajo ningún concepto por la parte irracional *(álogos)*,
malvada e impía *(átheos)* del alma».

Con esas palabras, Posidonio ha enseñado claramente 6
cuánto se equivocan los discípulos de Crisipo, no sólo en lo
referente a sus argumentos sobre las pasiones, sino también
acerca del fin. En efecto, el vivir en coherencia con la natu- 7
raleza no consiste en lo que ellos dicen, sino en lo que ense-
ñó Platón, pues, dado que hay en nosotros una parte del al- 8
ma mejor y otra peor, diremos que aquel que sigue la parte
mejor de su alma vive en coherencia con ella, y que el que
sigue la parte peor vive en incoherencia con ella. Éste es el
que vive según la pasión, aquél, según la razón.

---

[325] Posidonio, fr. 187 E.-K. Sobre los démones en Crisipo, cf. frs. 496 y 497.

[326] Para el término *anomología*, cf. fr. 71 de *Sobre el desacuerdo*. La relación entre desacuerdo e infelicidad es ya fundamental en la formulación del fin en Zenón, cf. Dióg. Laerc., VII 84 *(SVF* I 179).

9 No satisfecho con esto, Posidonio ataca de manera más
clara y vehemente a los discípulos de Crisipo, porque no
10 han interpretado correctamente *(sc.* la doctrina) del fin. És-
tas son sus palabras: «Algunos, dejando a un lado el resto,
reducen 'el vivir en coherencia' a 'hacer todo lo posible con
vistas a las cosas primeras según naturaleza'[327], y hacen de
este modo algo semejante a proponer que el fin sea el pla-
11 cer, el sosiego o cualquier otra cosa parecida. Hay una evi-
dente contradicción en esta explicación, pero nada que sea
honesto o propio de la felicidad. Al fin, en efecto, se llega
12 por necesidad, pero esto no es el fin. En cambio, si se toma
correctamente la definición, podremos servirnos de ella a fin
de cortar las aporías que proponen los sofistas[328], pero no,
ciertamente, de aquello de 'vivir según la experiencia de
las cosas que suceden conforme a la naturaleza universal',
lo cual es lo mismo que decir 'vivir en coherencia, cuando
esto no tiende de manera mezquina a alcanzar las diferen-
cias'»[329].

---

[327] Sobre «las cosas primeras de la naturaleza» (*tà prôta tês phýseōs*), cf. Estob., II 7, 7a *(SVF* III 140) y 7d *(SVF* III 141), Cic., *Del supr. bien...* III 6, 21-23. Una fórmula cercana del *télos* se atribuye a Antipatro de Tarso, fr. 57 *(SVF* III, pág. 252) en la doxografía ética de Ario Dídimo, cf. Estob., II 7, 6a. Esta cuestión fue objeto de discusión entre Antípatro, fr. 55 *(SVF* III, pág. 243) y Carnéades.

[328] La referencia puede ser a los académicos, quienes se servían de estas interpretaciones cada vez más detalladas y comprometidas del *télos* zenoniano para señalar que, en definitiva, los estoicos coinciden con ellos en lo esencial, cf. Cic., *Del supr. bien...* II 34-35 *(SVF* III 13).

[329] De Lacy mantiene la lección de los mss. *diaphorôn* frente a la corrección *adiaphórōn* que acepta Von Arnim. Con la primera opción hay que entender que la redefinición del fin introduce la consideración de las diferencias, siempre que no se trate de diferencias de poca monta, orientación que De Lacy relaciona con las propuestas de Panecio y su teoría de las *personae;* cf. Cic., *Sobre los deberes* I 107 ss.

519 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* IV 11, 28

Crisipo, al exponer las diferencias entre los seres vivos, declara que, de ellos, unos destacan por el cuerpo, otros por el alma y algunos por ambas cosas, y luego procede a revisar cuál es el fin último que corresponde a cada una de las especies de animales. Al colocar al hombre en un género de seres vivos a los que atribuye la excelencia del alma, estableció el sumo bien de tal modo que se viera no que el alma es superior, sino que no es *(sc.* el hombre) otra cosa sino alma[330].

520 CICERÓN, *Lúculo* 45, 138 y 46, 140[331]

Abundan los testimonios de que según Crisipo sólo hay 138
tres doctrinas que se puedan defender sobre los fines últimos. Ciertamente, reduce y elimina un buen número: o la virtud es el fin, o el placer o ambos, pues los que dicen que

[330] La identidad entre el hombre y su alma responde a la más estricta inspiración socrática (cf. PS. PLATÓN, *Alc.* I 130c), que encuentra una especial recepción en el estoicismo, cf. CLEANTES *(SVF* I 538). Sobre esta antropología estoica en el contexto del debate filosófico que recibe Cicerón, cf. J. PEPIN, «'Que l'homme n'est rien d'autre que son âme'. Observations sur la tradition du *Premier Alcibiade*», *Rev Ét. Gr.* 82 (1969), págs. 62-70, quien propone tentativamente la mediación posidoniana.

[331] El texto pertenece a la réplica de Cicerón a Lúculo. LÉVY, *Cicero Academicus*, págs. 347-352, ha estudiado con detalle esta versión de la *Chrysippea diuisio* y su lugar en el texto ciceroniano en relación con la reelaboración que de ella hizo Carnéades (que Cicerón acaba de presentar *ibid.* 42, 129-131, y que le atribuye explícitamente en *Del supremo bien...* V 6, 16-8, 23). Al respecto, Lévy destaca la importancia de *Del supremo bien...* III 9, 30-31 para la reconstrucción de la *diuisio* originaria de Crisipo, centrada en destacar la opción estricta por la belleza moral u *honestas* (una versión menos estricta se lee en *Sobre los deberes* I 2, 6 y *Leyes* I 13, 37-38). *Vid.* igualmente ALGRA, «Chrysippus, Carneades and Cicero».

el sumo bien consiste en estar libre de toda incomodidad[332] huyen del odioso nombre del placer, pero se mantienen en su vecindad, que es lo que hacen también los que lo asocian a la virtud; ni se diferencian en mucho aquellos que añaden a la virtud los naturales. A estas tres se reducen las doctrinas que piensa que pueden ser defendidas con probabilidad. (...)[333]

140 Sólo queda, por tanto, un par que se enfrente: el placer a lo honesto, sobre lo cual, a mi entender, Crisipo no aplicó mucho esfuerzo. Si vas en pos del primero, muchas cosas se derrumban, sobre todo la unión entre el género humano, el afecto, la amistad, la justicia y las demás virtudes, pues nada de esto puede existir si no es de manera desinteresada. De hecho, aquel deber que se realiza llevado del placer como un pago no es virtud, sino imitación engañosa y virtud simulada.

521 Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* II 13, 43[334]

Herilo, por su parte, lo conduce todo al conocimiento y sólo considera un determinado bien, pero esto no es el bien supremo ni aquello con lo que pueda guiarse la vida. En consecuencia, ha sido relegado hace ya tiempo, pues no ha sido objeto de debate después de Crisipo.

---

332 Es la posición *(uacare omni molestia)* que se atribuye al peripatético Jerónimo de Rodas, cf. Cic., *Lúculo* 42, 131 y *Del supremo bien y del supremo mal* II 8, 16; otras veces aparece como *uacuitas doloris*, cf. *Del supr. bien...* V 5, 14 y 7, 20, pero siempre cercana a la posición de Epicuro.

333 En el pasaje que omitimos, Cicerón, exhortado por la razón misma, rechaza como inaceptable cualquier otra posición que no dé la primacía a la virtud, cf. Lévy, *Cicero Academicus*, págs. 342-343.

334 Este fragmento y el siguiente forman parte de la exposición que Cicerón hace en el libro II en contestación a la que C. L. Manlio Torcuato, conocedor de los sistemas filosóficos, ha hecho en el libro I del *Sobre los fines* de la doctrina epicúrea del placer. El contexto de refutación se construye sobre una de las versiones de la *Carneadeia diuisio* (cf. Lévy, *Ci-*

522 Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* II 14, 44

Una vez eliminadas las demás disputas, queda, no la mía contra Torcuato, sino la de la virtud contra el placer, la que no despreció aquel varón agudo y diligente, Crisipo, pues considera que la cuestión decisoria sobre el sumo bien está toda en la comparación entre ambos.

523 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 27, 1071F-1072A

Ves cómo también Crisipo arrastra a Aristón más bien a esta aporía, dado que las cosas ⟨no permiten⟩[335] concebir la indiferencia en relación con lo que no es ni bueno ni malo si no se ha alcanzado antes la noción de lo bueno y lo malo; de esa manera, en efecto, parecerá que la indiferencia tiene subsistencia previa a sí misma, si es cierto que, de un lado, no se puede tener noción de ella sin tenerla antes del bien y, por otro, que el único bien no es otra cosa que ella misma[336].

---

cero Academicus, págs. 361-363), en la que Hérilo de Cartago y Aristón, ambos discípulos de Zenón, aparecían generalmente como autores cuyas posiciones se consideraban refutadas y carentes de actualidad (*iam diu abiecti*), cf. *Lúculo* 42, 130. La refutación de Hérilo aparecía en el libro *Sobre los bienes*, cf. fr. 70. Para la de Aristón, cf. *infra* fr. 533 y los frs. 42-43 de *Sobre la diferencia de las virtudes*. Sobre Hérilo, cf. fr. 70 de *Sobre los bienes* y nota.

335 Suplemento de Bernardakis. Con Cherniss y Babut hemos mantenido el adverbio *mâllon* «más bien», que es suprimido por algunos editores siguiendo a Bernardakis.

336 En este caso, la crítica de Crisipo a Aristón se orienta a su definición del fin como *adiaphoría*, cf. Dióg. Laerc., VII 1760 (*SVF* I 351) y Cic., *Lúculo* 42, 131 (*SVF* I 362). Para Crisipo, esta actitud elimina toda posibilidad de vida moral, cf., *infra*, fr. 524 e Ioppolo, *Aristone*, págs. 166-170. Otros aspectos de la polémica entre Crisipo y Aristón aparecen recogidos en frs. 42-43 y 533.

524 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* IV 25, 68

Cuando se afirma que sólo es un bien lo que es honesto, se elimina el cuidado de la salud, la atención de los asuntos familiares, el gobierno de la cosa pública, la rectitud en la administración de los negocios, los deberes de la vida y, en fin, se termina por abandonar precisamente aquella honestidad en la que queréis que se base todo únicamente. Es lo que del modo más inteligente dice Crisipo contra Aristón[337].

525 ESTOBEO, II 7, 11g

Dicen que todo varón honesto y bueno es perfecto, porque no le falta ninguna virtud, mientras que el vil es imperfecto, porque no participa de ninguna. Por eso los hombres buenos son siempre absolutamente felices, y los malos, infelices, y la felicidad ⟨de aquéllos⟩ no se diferencia de la de los dioses ni, lo dice Crisipo, la felicidad de un instante se diferencia de la de Zeus, ni es la felicidad de Zeus en nada más escogible, más hermosa ni más venerable que la de los sabios.

526 TEMISTIO, *Discursos* VIII 101d

Crisipo hasta en sus palabras se muestra valiente, pues dice que para un hombre virtuoso un solo día, es más, una sola hora vale tanto como muchos años.

527 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 18, 1042A

Que la esencia de la infelicidad es el vicio lo muestra (*sc.* Crisipo) en todos sus libros éticos y físicos, e insiste en que vivir en el vicio es lo mismo que vivir infelizmente[338].

---

[337] Cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 9, 31.

[338] Sigue la cita del fr. 256 de *Sobre la naturaleza.*

528 Alejandro de Afrodisias, *Mantisa de «Acerca del alma»*, pág. 166 Bruns[339]

Si vemos con aquello por cuya virtud vemos bien, oímos con aquello por cuya virtud oímos bien, y vivimos gracias a aquello por cuya virtud vivimos bien, resulta que la virtud del alma sería la felicidad, pues vivimos por el alma.

529 Sexto Empírico, *Contra los profesores* XI 33

Pero ellos *(sc.* los estoicos) hacen frente a esta acusación diciendo lo siguiente: «Cuando decimos 'es bueno aquello de lo que resulta un beneficio', decimos lo mismo que 'es bueno aquello de lo que resulta un determinado beneficio en las cosas de la vida', pues de este modo resultará un bien de cada virtud específica que no aporta beneficio de manera general, sino que es útil a alguna de las cosas de la vida, por ejemplo el ser prudente, como hace la prudencia, y ser moderado, como hace la moderación»[340].

---

[339] El texto pertenece al capítulo titulado «Que la virtud no basta para la felicidad» (págs. 159-168 Bruns). Alejandro refuta este argumento indicando que para la visión buena, además de la virtud del ojo se precisa luz.

[340] Sexto acaba de establecer los tres sentidos de «bueno» para los estoicos, sentidos que se implican sucesivamente *(emperilēptiká,* cf. *Contra los profesores* XI 30), y aporta las refutaciones a cada modo de decir el bien como «beneficio *(ōphéleia)* o no otra cosa que beneficio», que es, según Sexto *(Ibid.* XI 22) la definición fundamental de los estoicos «ateniéndose a las nociones comunes», cf. Estob., II 7, 5d *(SVF* III 74 y 86) y Diόg. Laerc., VII 94 *(SVF* III 76) y 98 *(SVF* III 87). La refutación, a la que responden «los estoicos» en el texto del fragmento, ataca el sentido del beneficio como aquello «de lo que se puede obtener beneficio», porque en ese caso este efecto propio del bien quedaría restringido a la virtud en general *(genikḗ).* La contestación de los estoicos, que es, en esencia, la de Crisipo, adapta a la disputa el argumento sobre la diversidad de las virtudes (que conocemos por sus diferencias con Aristón, cf. frs. 42-43), así

530 DIÓGENES LAERCIO, VII 127

Para Crisipo la virtud se puede perder, para Cleantes no. Aquél dice que se puede perder por efecto de la embriaguez o de la melancolía, éste dice que no se puede perder, porque surge de una comprensión segura[341].

531 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 33, 1076A[342]

Pero según Crisipo, los dioses no aventajan a los hombres en felicidad. Zeus, en efecto, no supera a Dión en virtud y ambos, en tanto que son sabios, se benefician mutuamente por igual cada vez que el uno se encuentra con el otro en su movimiento. Pues éste y ningun otro es el bien que viene de los dioses a los hombres, y de los hombres a los dioses cuando son sabios. Y si un hombre no es deficiente en virtud, dicen que nada le falta de felicidad, sino que el

---

como la formulación específica del fin vinculado a la experiencia de lo que ocurre en la vida por naturaleza.

[341] *SVF* I 568. Como notan L.-S., v. II, pág. 378, para Cleantes, el carácter mismo del conocimiento, *epistḗmē,* implica que las virtudes cardinales son necesariamente seguras. La observación de Crisipo aparecía probablemente en su libro *Sobre las virtudes,* fr. 44, que es citado por Diógenes a continuación, y concuerda bien con su conocido tratamiento a base de eléboro, cf. tests. 24 y 46, así como su reserva a la embriaguez tiene su reflejo biográfico en su proverbial resistencia en la bebida, cf. test. 1 § 183. Se hacen eco de estas posibilidades de perder la virtud, SIMPL., *Com. a las «Categorías»,* pág. 402 KALBF. *(SVF* III 238), ALEJ. DE AFROD., *Mantisa,* pág. 161 BRUNS *(SVF* III 239) y CLEM. DE ALEJ., *Estróm.* IV 22 *(SVF* III 240).

[342] Plutarco presenta la opinión de Crisipo en contradicción con la noción fundamental de lo divino, según la cual en nada se diferencian tanto los hombres de los dioses como en la dicha de la que gozan. Dión y Teón son los nombres habituales en los ejemplos de los estoicos, como el propio Plutarco acaba de mostrar. Esta concepción, aunque contraria a la idea tradicional de la divinidad, es coherente con la concepción estoica de la relación entre los sabios; cf. sobre el beneficio mutuo, ESTOB., II 101 *(SVF* III 626) y EPICT., I 1, 7-12.

desafortunado que se obliga a sí mismo a abandonar la vida por causa de una enfermedad o está tullido es igual de dichoso que Zeus Salvador, con tal de que sea sabio[343].

532 TEMISTIO, *Discursos* II 27c

Si alguien dijera que es adulación comparar a un rey con Apolo Pitio, ni Crisipo, ni Cleantes ni toda una raza filosófica os lo concederían, pues el coro del *(sc.* Pórtico) Polícromo afirma que es una misma la virtud y la verdad de hombre y dios.

533 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 2, 441A[344]

Parece que Zenón de Citio se inclina en cierta forma hacia esta idea, cuando define como justicia la sabiduría *(phrónesis)* en aquello que se debe asignar, como templanza en aquello que se debe escoger, y como valor en aquello que se debe soportar. Quienes defienden a Zenón postulan que en estos casos la ciencia *(epistḗmē)* fue llamada «prudencia» por Zenón[345]. Crisipo, a su vez, en la opinión de que la vir-

---

[343] Sobre la igualdad respecto de las virtudes entre hombres y dioses, cf. CIC., *Sobre las leyes* I 8, 25 *(SVF* III 245), ALEJ. DE AFROD., *Sobre el destino* 37, pág. 211 BRUNS *(SVF* III 247), ORÍG., *Contra Celso* VI 48 *(SVF* III 248) y 29 *(SVF* III 249), CLEM. DE AL., *Estróm.* VII 14 *(SVF* III 250) y PROCLO, *Com. al «Timeo»* I, pág. 251 DIEHL *(SVF* III 252).

[344] Plutarco ha expuesto la posición de Aristón de Quíos acerca de la virtud, según la cual «la virtud es una y toma el nombre de salud», y a partir de allí se diferencia y multiplica en forma relativa, cf. *SVF* I 375. El debate contra Aristón sobre la diversidad de las virtudes a partir de la formulación zenoniana fue objeto de un tratamiento especial por parte de Crisipo, que conocemos esencialmente por Galeno, cf. frs. 42-43 de *Sobre la diferencia entre las virtudes* y *Sobre que las virtudes son cualificados.* Sobre la asignación categorial de las virtudes, cf. la nota a estos títulos.

[345] *SVF* I 201. En la doctrina estoica de las virtudes, la *phrónesis* aparece después como una de las virtudes cardinales, cf. ESTOB., II 7, 5b *(SVF* III 262).

tud se constituye conforme al cualificado por una cualidad particular, suscitó sin darse cuenta lo que Platón llama «un enjambre de virtudes»[346] inusitadas y desconocidas: como 'valor' del valiente, 'mansedumbre' del manso y 'justicia' del justo, igualmente 'gracias' del gracioso, 'bondades' del bueno, 'grandezas' del grande, 'bellezas' del bello, y al establecer de este modo como virtudes otras 'destrezas', 'afinidades' e 'ingeniosidades' similares, ha llenado la filosofía, que en absoluto lo necesita, de multitud de nombres absurdos[347].

534 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 5, 36-40, págs. 325, 24-326, 8 DE LACY

Sigue al tratado sobre las pasiones el de las virtudes, que tiene también él un fallo doble, ya las concibamos todas
37 ellas como ciencias, ya como facultades[348]. Es, en efecto,

[346] Se trata de la conocida expresión de PLATÓN, *Menón* 72a.

[347] Plutarco ridiculiza aquí la propensión de Crisipo a acuñar neologismos en su filosofía, sirviéndose de la capacidad de derivación de sustantivos a partir de adjetivos por medio del sufijo *-tēs*. Al parecer se trata de neologismos creados por Crisipo, que responden a su preocupación por crear sustantivos que denoten inequívocamente una determinada cualidad señalada por determinados adjetivos referentes al ámbito de la ética. Una preocupación similar aqueja a Aristóteles, quien se ve forzado a implementar soluciones similares, cf. *Ét. Nic.* 7, 1107b ss. Sobre la relación entre las virtudes y otros bienes del alma que participan de ellas, cf. ESTOB., II 7, 5b *(SVF* III 278), quien diferencia entre virtudes propiamente dichas, que son artes *(téchnai)*, y ciertas capacidades o facultades *(dynámeis)* que «sobrevienen» a ellas, cf. CIC., *Tusc.* IV 13, 30-31 *(SVF* III 279).

[348] Traducimos *dýnamis* como «facultad», aunque el sentido específico del término en la psicología de los estoicos, si es que fue originariamente usado por ellos en su psicología, es más elaborado y respeta la posibilidad de mantener una idea unitaria de alma aun reconociendo la diversidad de sus actividades, cf. fr. 446 y SIMPL., *Com. a las «Categorías»,* pág. 224 KALBF. *(SVF* III 203), donde la virtud es definida como «facultad *(dýna-*

necesario que las virtudes de las partes irracionales del alma
sean también irracionales, y que sólo sea racional la de la
parte racional. De modo que, lógicamente, las virtudes de
aquellas partes serán facultades y solamente la virtud de la
parte racional del alma será ciencia. Crisipo se equivoca 38
enormemente, no porque considere que ninguna virtud es
una facultad —lo cual no es una gran equivocación, ni es-
tamos disputando este punto—, sino porque, aun afirmando
que existen muchas ciencias y virtudes, afirmó que hay una
única facultad del alma. Pues no cabe que haya muchas vir- 39
tudes de una sola facultad, ya que tampoco cabe que haya
muchas perfecciones de una sola cosa. Es, en efecto, una so-
la la perfección de cada uno de los seres, y la virtud es la
perfección de la naturaleza de cada uno, como él mismo re-
conoce[349]. Mucho mejor, por tanto, declaraba Aristón de 40
Quíos que las virtudes del alma no eran muchas, sino una
sola, la ciencia de los bienes y los males, sin escribir acerca
de las pasiones cosas contrarias a sus propios postulados,
como hace Crisipo.

535 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 7, 1034D

Pero en torno a este problema (*sc.* si la virtud es una o muchas), no sólo se contradice Zenón, sino también Crisipo cuando polemiza con Aristón[350], de un lado, quien decía que las virtudes eran todas disposiciones de una sola, pero, de otro, se mostraba de acuerdo con Zenón, quien definía de ese modo cada una de las virtudes.

---

mis) de producir muchos sucesos *(symptómata)*». Otro uso del término *dýnamis* en contexto ético ha sido señalado ya en la nota anterior.

[349] Cf. SÉN., *Epíst.* 76, 10.

[350] ARISTÓN, *SVF* I 373 y frs. 42-43.

536 Diógenes Laercio, VII 92

Panecio dice que las virtudes son dos, la contemplativa y la activa; otros dicen que son tres, la lógica, la física y la ética; los discípulos de Posidonio[351] dicen que son cuatro, y los de Cleantes, Crisipo y Antípatro, que son muchas más[352].

537 Cicerón, *Tusculanas* IV 24, 53

La fortaleza es una disposición del alma que obedece a una ley superior soportando las vicisitudes; o la observancia de un juicio firme en aquellos momentos que parecen terribles, para afrontarlos o rechazarlos; o la ciencia que conserva el juicio estable en aquellas cosas terribles y contrarias, o en las completamente indiferentes; o, más brevemente, como dice Crisipo, pues las definiciones precedentes eran de Esfero[353], que era de los mejores a la hora de dar buenas definiciones, según piensan los estoicos. De hecho, todas son absolutamente iguales y sólo retoman nociones comunes, una mejor que otra. Pero, ¿cuál, entonces, es la definición de Crisipo? «Fortaleza es —dice— la ciencia de las cosas que se deben soportar, o la disposición del alma que se some-

---

[351] Panecio, fr. 67 Alesse; Posidonio, fr. 180 E.-K.; Cleantes, *SVF* I 565; Antípatro, fr. 60 (*SVF* III, pág. 253).

[352] Por el impulso de Crisipo y su justificación de la pluralidad de las virtudes (cf. fr. 42-43), este tópico ético se desarrolló en una amplia y detallada catalogación de las virtudes a partir del esquema básico de cuatro virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, cf. Jerón., *Ep.* 66 (*SVF* III 300), que conocemos por una amplia literatura doxográfica, cf. Estob., II 7, 5b (*SVF* III 262 y 264), Filón de Al., *Alleg. Leg.* I 63-87 (*SVF* III 263), Dióg. Laerc., VII 92 (*SVF* III 235), Andrónico, *Sobre las pasiones* 1-8 (*SVF* III 266-270, 272-273), Sexto Emp., *Contra los profesores* IX 153-174 (*SVF* III 274), Clem. de Al., *Estróm.* II (*SVF* III 275) y *Pedag.* II (*SVF* III 276).

[353] Esfero de Borístenes, *SVF* I 628, sobre el cual, cf. test. 1, § 186.

te sin temor a una ley superior a la hora de sufrir y soportar algo»[354].

LOS INDIFERENTES Y LOS PREFERIDOS

538 DIÓGENES LAERCIO, VII 101-103

Dicen que de las cosas unas son buenas, otras malas y
otras neutras. Buenas son las virtudes, la prudencia, la justi- 102
cia, el valor, la templanza y las demás. Malas son sus con-
trarias, la insensatez, la injusticia y las demás. Neutras son
aquellas cosas que ni benefician ni perjudican, como la vida,
la salud, el placer, la belleza, el vigor, la riqueza, la buena
reputación[355], el linaje, y asimismo sus contrarios, la muer-
te, la enfermedad, el dolor, la vergüenza, la debilidad, la po-
breza, la oscuridad, el ser de bajo origen y sus similares, se-
gún dicen Hecatón en el libro séptimo de *Sobre el fin,*
Apolodoro en su *Ética* y también Crisipo[356]. Éstos no son,
en efecto, bienes, sino indiferentes *(adiáphora)* del tipo de
los preferidos *(proēgména)*, pues así como lo propio del ca- 103
lor es calentar y no enfriar, así lo particular del bien es bene-

---

[354] Esta definición de valor sólo se encuentra en FILÓN DE AL., *Alleg. Leg.* I 67 *(SVF* III 263), quien la describe como «ciencia» *(epistḗmē)*.

[355] Los editores, siguiendo a Long, han preferido corregir el término *dóxa* en *eudoxía,* que se contrapone mejor al término *adoxía*, el cual aparece unas líneas más abajo. Sin embargo, *dóxa* aparecerá en las listas de bienes y males opuestos que se desarrollan en VII 104 y 106. Cf. GOULET, pág. 854, nota 6.

[356] HECATÓN, fr. 2 GOMOLL; APOLODORO, fr. 14 *(SVF* III, pág. 261). La exposición de Diógenes refleja la *dihaíresis* fundamental que introduce la doxografía ética de Ario Dídimo en ESTOB., II 7, 5a *(SVF* III 70), donde se da el nombre de «indiferentes» *(adiáphora)* a lo que Diógenes llama «neutros», *oudétera*, aunque más adelante recoge la terminología habitual, cf. SEXTO EMP., *Contra los prof.* XI 3 *(SVF* III 70).

ficiar y no perjudicar. Sin embargo, la riqueza y la salud no benefician más de lo que perjudican, de modo que no son un bien. Y dicen también lo siguiente: aquello de lo que puede hacerse un buen o un mal uso no puede ser un bien. De la riqueza, como de la salud, puede hacerse buen o mal uso, de modo que no son un bien, pero Posidonio dice que también éstas se cuentan entre los bienes[357].

539 DIÓGENES LAERCIO, VII 104[358]

Beneficiar es moverse o estar en una disposición conforme a la virtud, mientras que perjudicar, moverse o estar en una disposición conforme al vicio.

540 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 31, 1048C-D

Pero en la demostración es cuando hacen aún más evidente la contradicción, pues dicen *(sc.* los estoicos) que aquello de lo que puede hacerse buen o mal uso no es ni bueno ni malo. Sin embargo, de la riqueza, la salud y el vigor del cuerpo todos los insensatos hacen un mal uso, por lo que no pueden ser un bien[359].

---

[357] POSIDONIO, fr. 171 E.-K. Sigue el fr. 103 de *Sobre el placer.* El criterio del buen o mal uso para el establecimiento de los indiferentes aparece en SEXTO EMP., *Contra los profesores* XI 59 *(SVF* III 122), como especificación del tercer sentido en que se dicen los indiferentes: lo que no contribuye a la felicidad ni a la infelicidad. Cf. también el fr. 67 de *Sobre los bienes.*

[358] Sobre el ser útil o beneficiar *(ōpheleîn)* como lo propio del bien, cf. *supra* fr. 408 y nota. Para la distinción entre movimiento *(kínēsis)* y disposición *(schésis)* en la clasificación de los bienes, cf. ESTOB., II 7, 2 *(SVF* III 111, de la doxografía ética de Ario Dídimo), quien especifica que las virtudes, en cuanto «tenores» *(héxeis)* que son, constituyen un tipo de disposiciones, cf. también ORÍG., *Contra Celso* VIII 8 *(SVF* III 78), FILÓN DE AL., *De sobr.* 34 *(SVF* III 244) y *De fort.* II *(SVF* III 558).

[359] Plutarco desarrolla a continuación (1048D-E) un dilema que expone a los estoicos a la paradoja de que, según sus propuestas, los dioses son

541 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 23, 1070A

En efecto, no se confundían *(sc.* los filósofos antiguos) como los que intentan elevarse de la tierra de un salto para caer de nuevo en tierra, diciendo de las mismas cosas que se pueden tomar pero no escoger[360], que son apropiadas, pero no buenas, que no son beneficiosas pero sí útiles, y que no son nada para nosotros, pero las llaman principios de las acciones apropiadas[361].

542 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1047E[362]

Pero Crisipo dejó el asunto más enrevesado, pues dice que están locos quienes no tienen en nada la riqueza, la salud, la ausencia de dolor y la integridad del cuerpo, y no perseveran en estas cosas, y a veces, citando los versos de Hesíodo:

---

incapaces de beneficiar realmente a los hombres *(SVF* III 215). La contestación a este argumento aparece en MARCO AURELIO, IX 40.

360 La distinción entre «lo que puede tomarse» *(lēptá)* y «lo que puede escogerse» *(hairetá),* referida a los bienes, aparece desarrollada en ESTOB., II 7, 5o *(SVF* III 131) y 7e *(SVF* III 142), donde se identifica los *lēptá* con las cosas conforme a la naturaleza. Cf. CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* IV 39 *(SVF* III 132).

361 Plutarco contrasta la coherencia de los filósofos antiguos —entre los que incluye a Aristóteles, Teofrasto, Jenócrates y Polemón, a quienes habría seguido el propio Zenón—, con las distinciones de Crisipo entre la serie de los bienes y la de las cosas conformes a la naturaleza.

362 Previamente, Plutarco ha expuesto con una imagen mercantil la situación de Zenón y su propuesta acerca de lo preferible: es como un comerciante al que se le agria el vino y no puede venderlo ni como vinagre ni como vino. El uso de la imagen sugiere que la crítica proviene de Aristón de Quíos, pero también puede tener procedencia académica. Plutarco prosigue su crítica de Crisipo con una cita de *Sobre los géneros de vida,* fr. 74.

Trabaja, Perses, estirpe divina[363],

dice explícitamente que sería una locura exhortar a lo contrario, es decir:

No trabajes, Perses, estirpe divina.

543 Epicteto, *Disertaciones* I 4, 26-31[364]

Pues, ¿qué otra cosa son las tragedias sino sufrimientos
de hombres que admiran las cosas externas, expuestos en un
27 determinado verso? Cierto que, si por medio de determina-
dos engaños hubiera de aprenderse que de las cosas externas
y ajenas a nuestra voluntad nada hay que nos concierna, es-
taría yo mismo dispuesto a semejante engaño, del cual ven-
dría un fácil e imperturbable curso de la vida. Pero vosotros
28 mismos veréis qué queréis. Entonces, ¿qué os brinda Crisi-
po? «Para que sepas —dice— que no es falso aquello de lo
que deriva el curso fácil de la vida y nos sale al encuentro la
imperturbabilidad, toma mis libros y sabrás cuán verdadero
y concordante con la naturaleza es aquello que me hace im-
perturbable». ¡Qué grande y afortunado azar!, ¡qué gran be-
30 nefactor que nos indica el camino! Y los hombres han le-

[363] Hes., *Trabajos* 299. La práctica de alterar los versos de los poetas para extraer su sentido moral es característica de los estoicos, cf. Plut., *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 33C-D. El ejercicio de invertir el sentido por medio de la negativa aparece ejemplificado en el *Pap. Paris.* 2, atribuido a Crisipo, cf. fr. 592.

[364] Epicteto acaba de contrastar las palabras de Sócrates antes de su muerte (Platón, *Critón* 43d) con las de personajes de tragedia como Príamo y Edipo, con cita tal vez de un verso trágico. La idea moral de la tragedia que expone sumariamente a continuación recoge uno de los valores filosóficos de la misma, que aparece también en Marco Aurelio, XI 6. La exaltación de Crisipo como héroe de la verdad se acerca mucho al modo reverente en que los discípulos de Epicuro hablaban de su maestro, cf. Cic. *Del supremo bien y del supremo mal* I 10.

vantado en honor de Triptólemo templos y altares, porque nos ha hecho el don del alimento civilizado, mientras que al 31
que ha hallado la verdad, la ha puesto a la luz y la ha publicado a todos los hombres, no ya para el vivir, sino para el vivir bien, ¿quién de vosotros le ha levantado un altar, un templo o una estatua, o se inclina ante él como ante un dios?

544 ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentarios a los «Tópicos»* I 43, pág. 79 WALLIES

... o si la salud es un bien o no, como dice Crisipo[365].

545 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* I 11, 39

Mi padre decía que ni siquiera una estatua, si pudiera hablar, diría eso[366]. Se trata, en efecto, de un argumento incisivamente eficaz contra los cirenaicos, pero no contra Epicuro. En efecto, si sólo hubiera el placer que, por así decirlo, cosquillea los sentidos[367] y se deslizara dulcemente hasta ellos, ni la mano ni ningún otro miembro del cuerpo podrían estar satisfechos solamente con la ausencia de dolor sin estar acompañada de una agradable agitación de placer. En cambio, si el máximo placer es, como quiere Epicuro, simplemente no sentir dolor alguno, entonces, Crisipo, se te ha

---

[365] Alejandro menciona a Crisipo para ejemplificar la definición aristotélica de tesis *(Tópicos* I 104b 19) como el tipo de problema que surge de una opinión paradójica de alguien de reconocida fama en la filosofía, entre los que figuran también Heráclito, Parménides, Zenón de Elea y Antístenes. La salud es un caso privilegiado en la discusión de los indiferentes, cf. SEXTO EMP., *Contra los profesores* XI 48-50.

[366] El texto inmediatamente anterior, en el que se describe la estatua del Cerámico y el silogismo que expresaba su gesto, está recogido como test. 24.

[367] Cf., para la expresión, CIC., *Sobre los deberes* II 63 y *Sobre la naturaleza de los dioses* I 113.

de conceder la primera premisa con toda razón, que la mano, así en el estado en que está, no desea nada. Sin embargo, no es correcto concederte la segunda, que si el placer fuera un bien, la mano habría de desearlo. No lo desearía, en efecto, precisamente porque lo que está libre de dolor está en un estado de placer[368].

546 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* III 17, 57

Crisipo y Diógenes *(sc.* de Babilonia) decían que, si le quitamos su utilidad, no vale la pena mover un dedo por la buena fama (que ellos llaman *eudoxía,* y que aquí es mejor llamar «buena fama» que «gloria»), con lo cual yo estoy totalmente de acuerdo. Sin embargo, sus sucesores, incapaces de sostener esta tesis frente las objeciones de Carnéades, terminaron diciendo que la buena reputación era preferible por sí misma y que debía ser tomada como un bien[369].

---

[368] Para Epicuro, la imperturbabilidad y la ausencia de dolor eran placeres estáticos *(katastēmatikaí),* mientras que el gozo y la alegría eran placeres en movimiento *(katà kínēsin),* cf. EPICURO, fr. 2 USENER. En ese sentido, su concepción del placer se diferenciaba de la de los cirenaicos, pues éstos no aceptaban el placer estático, sino sólo los que se dan en movimiento, cf. EPICURO, fr. 1 USENER (DIÓG. LAERC., X 136). Para las críticas de Cicerón al hedonismo epicúreo, cf. M. STOKES, «Cicero on Epicurean Pleasures», en POWELL, *Cicero,* págs. 145-170.

[369] La *utilitas* que menciona Cicerón responde al valor *(áxia)* que se atribuye a los indiferentes preferidos (salud y riqueza, por ejemplo), concretamente en el sentido de valor que DIÓG. LAERC., VII 105 *(SVF* III 126), formula como «utilidad que contribuye a la vida conforme a la naturaleza», cf. CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* II 74 *(SVF* III 72). El texto está recogido entre los fragmentos de CARNÉADES como fr. 6 METTE, y como DIÓGENES, fr. 42 *(SVF* III, pág. 219). Entre los autores posteriores a los que se refiere el Catón ciceroniano está probablemente ANTÍPATRO DE TARSO, fr. 55 *(SVF* III, pág. 252).

LAS LEYES Y LAS ACCIONES APROPIADAS

547 CICERÓN, *Tusculanas* I 45, 108

Pero, ¿por qué habría de prestar atención a opiniones individuales, cuando a la vista están los muchos extravíos de las naciones? Los egipcios embalsaman a sus muertos y los conservan en sus hogares, los persas los untan totalmente de cera para que se conserven lo máximo posible, hay una costumbre entre los magos por la que no se pueden inhumar los cadáveres de los suyos si antes no son despedazados por las fieras salvajes[370], y en Hircania la plebe mantiene perros a expensas del Estado, mientras que los nobles los tienen en sus casas (pues sabemos que se trata de una excelente raza) y cada quien trata, en la medida de sus medios, de procurarse uno para hacerse comer por ellos, pues consideran que no hay mejor funeral[371]. Crisipo se encargó de recopilar mu-

---

[370] La mayoría de las noticias que se recogen en esta revisión de costumbres variadas son tópicos en la literatura etnográfica desde Heródoto, pero adquieren importancia en la literatura filosófica sobre todo en el escepticismo pirroniano, que hace de la exposición de la variedad de las costumbres el décimo modo de argumentación, cf. SEXTO EMP., *Esb. Pirr.* I 145-163. La técnica egipcia del embalsamamiento tiene su *locus classicus* en HERÓD., II 86 ss.; en cuanto a los persas, sus costumbres funerarias son tratadas también por Heródoto en I 140, quien menciona tanto la práctica de arrojar los cadáveres a los perros antes de ser enterrados como la de cubrirlos de cera, pero no asigna la primera de manera exclusiva a los magos. Sólo se reseña la especial veneración que recibe el perro entre ellos, por ser el único animal que no matan.

[371] Comarca de la antigua Asia, ribereña del Mar Caspio y colindante con la Media, la Partia y la Escitia. Actualmente forma parte de Irán. A la costumbre alude PLUT., *Si el vicio puede causar infelicidad* 3, 499D y *Sobre la inteligencia de los animales* 670C, y, en contexto filosófico, SEXTO EMP., *Esb. Pirr.* III 227 y PORF., *Sobre la abstinencia* IV 21.

chos otros ejemplos, meticuloso como era en toda indagación, pero estas cosas son tan repulsivas que el habla se aparta y huye de ellas[372].

548 EUSEBIO, *Preparación evangélica* VI 264b

¿Cómo puedes decir *(sc.* Crisipo) que todas las leyes establecidas y las constituciones son un error[373]?

549 SÉNECA, *Sobre los beneficios* III 22, 1

Según Crisipo, el esclavo es un mercenario de por vida. Así como éste da un beneficio cuando presta un servicio mayor que aquel para el cual fue contratado, así el esclavo, cuando por la benevolencia que siente por su señor va más allá de lo que por su condición le corresponde y se atreve a hacer algo más elevado, que incluso adornaría a un hombre de más feliz nacimiento, y sobrepasa las expectativas de su dueño, es un beneficio que uno se encuentra en casa[374].

---

[372] Para el contraste entre la ley natural y universal, sobre la cual, cf. fr. 149 de *Sobre lo honesto* y fr. 166 de *Sobre la ley,* y los usos diversos y enfrentados de los pueblos, cf. FILÓN DE AL., *Sobre José* 29-39 *(SVF* III 323) y CIC., *Sobre la república* II 33 *(SVF* III 325).

[373] Eusebio está citando a Diogeniano, sobre el cual cf. fr. 109 y nota. ERSKINE, *Hellenistic Stoa,* págs. 68-69, considera que este juicio subyace a las críticas de los estoicos a las consituciones más prestigiosas, como las de Solón, Clístenes y Licurgo, cf. PLUT., *Contradicciones de los estoicos* 1033F y CIC., *Lúculo* 136.

[374] La definición del esclavo como mercenario está supuesta en CIC., *Sobre los deberes* I 41. Sobre la distinciones de Crisipo en torno a la condición del esclavo, cf. fr. 167 de *Sobre la concordia* y R. MARTINI, «*Seruus perpetuus mercennarius est*», *Labeo* 35 (1989), 189-194. ERSKINE, *Hellenistic Stoa,* págs. 50-51, señala que en esta definición se encuentran los dos rasgos fundamentales de la definición crisipea, subordinación y pertenencia. Una revisión detallada de las ideas estoicas sobre la esclavitud puede leerse en ERSKINE, *Ibid,* págs. 44-63 y P. GARNSEY, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine,* Cambridge, 1996, págs. 128 ss. El res-

550 Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* III 20, 67

E igualmente piensan que existe un vínculo jurídico entre los hombres, pero que no hay ningún vínculo jurídico que una a los hombres con las bestias. Brillante estuvo Crisipo cuando dijo que las demás criaturas han nacido para provecho de los hombres y de los dioses, y que, en cambio, estos últimos se mantienen en su propia comunidad y sociedad, de modo que los hombres pueden hacer uso de las bestias sin cometer injusticia alguna[375]. Y esto se debe a que es tal la naturaleza del hombre, que lo vincula con el género humano una especie de derecho civil: aquel que lo observe será justo, el que lo transgreda, injusto. Y así como en un teatro bien puede decirse que, aunque el teatro es un lugar público, cada quien tiene su puesto, que es suyo, así también el hecho de que una ciudad o el mundo sean comunes no es contrario al derecho que cada uno tiene de poseer una parte de ellos[376].

---

to de los textos recopilados por Von Arnim conciernen a la condición no natural de la esclavitud, cf. Filón de Al., *Spec. Leg.* II 232 *(SVF* III 352) y Clem. de Al., *Pedagogo* III 8, 58, 3 *(SVF* III 354), y a la doctrina ampliamente testimoniada de la libertad del sabio frente a la esclavitud del ignorante, cf Dióg. Laerc., VII 121 *(SVF* III 355) y Dion de Prusa, XIV 16 *(SVF* III 356). En *SVF* III 357-363, Von Arnim extracta los pasajes más significativos de Filón de Al., *Quod omn. prob.* 32-61.

375 Las opiniones extremas de Crisipo sobre el aprovechamiento de los animales por parte del hombre han aparecido en los 96 de *Sobre la justicia*, fr. 257 de *Sobre la naturaleza.* Sobre sus doctrinas al respecto y las críticas que desencadenaron, cf. Sorabji, *Animal Minds*, págs. 124-125 y 199.

376 Sobre esta imagen del teatro para justificar la propiedad, cf. Erskine, *Hellenistic Stoa,* págs. 105-110, quien considera que, por el tipo de teatro «de clase» que supone, la imagen no puede tener su origen en el estoicismo antiguo, y concluye acerca del cambio de ideas sobre la propie-

551 Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I 69-70

Según Crisipo, quien destaca por su hostilidad hacia los animales irracionales, hasta participa *(sc.* el perro) de su celebrada dialéctica. Pues dice el mencionado varón que recurre al quinto indemostrable múltiple cuando, al llegar a una encrucijada, rastrea primero las dos primeras por las que no siguió la presa y se lanza sin más rastreo directamente por la tercera. En potencia razona de la siguiente manera: «la presa siguió bien por aquí, bien por aquí o bien por aquí; ni por aquí ni por aquí; luego por aquí»[377].

552 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 23, 1069E

«¿Por dónde —dice— comenzaré? ¿Qué tomaré como principio de la acción apropiada y como materia *(hýlē)* de la virtud[378], si dejo de lado la naturaleza o lo que es conforme a ella?»

553 Estobeo, IV 39, 22

De Crisipo: «Quien progresa hasta la cumbre cumple en todo con todas las acciones apropiadas, sin dejar de lado ninguna. Pero la vida de éste no es aún feliz —dice—, sino

---

dad en el estoicismo romano respecto del comunismo primitivo. El cambio a estilo directo sugiere que Cicerón ha dejado de citar a Crisipo.

377 Cf. Filón de Al., *De anim.* 45 y 84-85 *(SVF* II 725) y Sexto Emp., *Contra los profesores* VIII 270-271 *(SVF* II 71), junto con la discusión de Sorabji, *Animal Minds,* págs. 21-26 y 94-89.

378 Von Arnim consideraba plausible atribuir este texto al libro *Sobre las acciones apropiadas,* cf. fr. 143-147. Tsekourakis, *Studies,* págs. 30-37, entiende que Crisipo subraya de este modo la diferencia entre el papel fundamental de los indiferentes en la constitución de las acciones apropiadas y su mera condición de materia en la esfera de la moralidad; considera, además, que la expresión «conforme a la naturaleza» debe entenderse referida al conjunto de los indiferentes, y no sólo a los preferidos. Cf., sin embargo, L.-S., v. I, págs. 366-367, y v. II, pág. 355.

que la felicidad le llega cuando las acciones intermedias, como tales, adquieren la firmeza, la condición de una disposición y una particular fijeza»[379].

554 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1037C-E[380]

Dicen que la acción recta *(katórthōma)* es un mandato de la ley, mientras que la falta *(hamártēma)* es una prohibición de la ley. Por ello, la ley prohíbe muchas cosas a los insensatos, pero no les ordena nada, pues no son capaces de acciones rectas. ¿Y quién no sabe que al incapaz de acciones rectas le es imposible dejar de errar? Por consiguiente, hacen que la ley se contradiga a sí misma, pues les ordena, de un lado, lo que no pueden hacer, y les prohíbe, de otro, aquello de lo que no pueden abstenerse. En efecto, el hombre que no puede moderarse no puede dejar de ser licencioso, y el que no puede ser sensato no puede sino comportarse insensatamente. Pero ellos dicen que quienes prohíben algo dicen una cosa, prohíben otra y ordenan otra diferente. El que dice «no robes» dice eso mismo de «no robes», prohíbe ⟨robar y ordena⟩[381] no robar. Por tanto, la ley no prohíbe nada a los hombres viles, puesto que nada les ordena. También dicen que el médico ordena al discípulo cortar y cauterizar

[379] Las «acciones medias» *(mésai)* describen las acciones apropiadas en tanto que se oponen a las «acciones rectas» o *katorthṓmata*, también llamadas «acciones apropiadas perfectas» *(téleia kathḗkonta),* cf. Estob., II 7, 8 *(SVF* III 494) y Filón de Al., *De sacrif.* 43 *(SVF* III 522). Sobre los problemas de esta cualificación un poco desafortunada de las acciones apropiadas y sus orígenes y razones, cf. Tsekourakis, *Studies,* págs. 12-15, quien señala como posible origen Platón, *Gorg.* 467e y *Fed.* 90a.

[380] Von Arnim sugiere para este texto, que él divide en dos fragmentos, el tratado *Sobre la Ley*. Para la relación entre *nómos* y *kathórthōma,* cf. fr. 165 de *Sobre la ley,* y Estob., II 7, 11e *(SVF* III 502)

[381] El suplemento es de Meiriziac, aceptado por Cherniss.

dejando en modo elíptico «oportunamente» y «medidamente», y al músico tocar la lira y cantar dejando en modo elíptico lo de «afinadamente» y «acordadamente», por lo cual castigan a los que lo hacen sin arte y mal: les fue ordenado, en efecto, lo de «bien», pero no lo han hecho bien. Por tanto, cuando el sabio ordena a su siervo que diga o haga algo y lo castiga si no lo hace en su momento o como debe, es evidente que está ordenando una acción intermedia, no una recta.

555 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 10, 1062F-1063A[382]

Si esto lo dicen sin propósitos serios, que dejen de fruncir el ceño, pero si es en serio y como filósofos, es contrario a las nociones comunes censurar y considerar malvados a todos los hombres y, sin embargo, tratar a unos como moderados y a otros como los más malvados, y admirar, de un lado, a Crisipo y ridiculizar, de otro, a Alexino[383], y creer que los hombres no son ni más ni menos insensatos unos que otros. «Sí —dicen—, pero así como aquel que se encuentra a un codo de la superficie del mar no se ahoga menos que el que está hundido a quinientas brazas, así también los que se acercan a la virtud no están menos sumidos en el vicio que los que están lejos de ella. Y así como el que está ciego, ciego está aunque esté a punto de recuperar la vista *(anablépein)*[384], así también los que están progresando, mientras

[382] Para Von Arnim se trata de un fragmento incierto, tal vez tomado de uno de los tratados éticos de Crisipo. Una comparación con Dióg. Laerc., VII 120 (fr. 176) y Cic., *Del supremo bien y del supremo mal* III 14, 48 *(SVF* III 530) para la imagen del que se ahoga, y con Simpl., *Com. a las «Categorías»* 401, 3-13 Kalbf (fr. 7, de *Sobre las privativas*) para la del ciego, permite concluir que Crisipo seguramente utilizó ambas metáforas, cf. Luschnatt, «Das Problem des ethischen Fortschritts», pág. 210.

[383] Sobre Alexino de Élide, cf. fr. 18 de *Contra la experiencia.*

[384] Platón, *Fedro* 243b.

que no alcancen la virtud, aún se encuentran sumidos en la ignorancia y en la miseria»[385].

La vida del sabio. Preceptos

556 Plutarco, *Charlas de sobremesa* I 9, 626F-627A

Cuando fuimos agasajados en casa de Mestrio Floro, Teón el gramático, dirigiéndose al estoico Temístocles[386], planteó el problema de por qué Crisipo hace mención en muchos lugares de tantas cosas extrañas y absurdas sin dar explicación alguna de ellas, como, por ejemplo, que el pescado salado, si se pone en salmuera, se pone más dulce, o que los copos de lana ceden menos al que los intenta separar por fuerza que al que los va soltando despacio, o que se come más despacio cuando se ha ayunado que cuando se ha comido previamente. Temístocles, tras responder que Crisipo decía estas cosas incidentalmente, poniéndolas como ejemplo de cómo nos dejamos atrapar de manera fácil e irracional por lo verosímil y, al contrario, desconfiamos de

---

[385] Sobre esta doctrina de los estoicos que se sigue de su rigurosa distinción entre virtud y vicio sin dejar lugar a grados, cf. fr. 138 de *Investigaciones éticas,* y Plut., *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 2, 75C (*SVF* III 535), quien califica el progreso de los estoicos de «enigma».

[386] El problema planteado en este capítulo reza «Por qué los vestidos se lavan mejor con agua dulce que salada», que encontramos igualmente en Macrobio, *Sat.* VII 13, 17-27. En cuanto a los personajes, el gramático Teón no es, según Cherniss, el mismo que Plutarco presenta en el problema 4 como «compañero», sino el que aparece en *Sobre la cara visible de la luna* 939C y, más adelante en esta misma obra, en el problema 8 del libro IV (728F). Mestrio Floro, persona muy cercana a Plutarco, fue cónsul durante el gobierno de Vespasiano y participa en diez de estas conversaciones de sobremesa. El estoico Temístocles, que se decía descendiente del gran político ateniense, fue conocido por Plutarco cuando ambos estudiaban con Amonio en Atenas, cf. *Vida de Temístocles* 32, 6.

lo que va contra la verosimilitud, se vuelve a Teón y le dice: «¿Y en qué te conciernen a ti estas cuestiones? Si te nos has hecho inquisitivo y especulativo en asuntos de causas, no te alejes tanto de los asuntos que te son propios... »[387].

557 ESTOBEO, III 7, 20

Decía Crisipo que el sabio siente dolor, pero no es torturado, pues no cede en el alma. Y también tiene necesidades, pero no espera nada[388].

558 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1044A

En efecto, nadie es objeto de injusticia sin ser perjudicado, de donde se tiene que el sabio, del que en muchos otros escritos declara que no puede sufrir injusticia, dice aquí que recibe una cierta injusticia[389].

---

[387] Temístocles sugiere a Teón la cuestión de por qué Homero hace que Nausícaa marche al río a lavar la ropa, cuando tiene el mar cerca *(Od.* VI 59).

[388] El texto de Estobeo une dos ideas asociadas a la difícil figura del sabio estoico. Por un lado, su indiferencia a la tortura y la desgracia extrema que nada empece para su felicidad, cf. GREG. NAZ., *Epíst.* 32, 7 *(SVF* III 586) y ESTÉFANO, *Comentario a la «Retórica»*, pág. 325 RABE *(SVF* III 585), pues nada le puede perjudicar *(blabeîn)*, cf. DIÓG. LAERC., VII 123 *(SVF* III 588) y ESTOB., II 7, 11i *(SVF* III 587), aunque, ciertamente, sentirá el dolor inevitable por su condición corporal, como en general es afectado por las impresiones que pueden dar lugar a las pasiones, sin ceder a ellas, cf. SÉNECA, *Sobre la ira* II 3, 1-2, 4 y AUL. GEL., XIX 1, 17-18 (EPICTETO, fr. 9 SCHENKL). Por otro, en el modo peculiar en que el sabio necesita algo, cf. fr. 152 de *Sobre las acciones apropiadas.*

[389] El pasaje sigue a una larga exposición del libro *Sobre los géneros de vida* (fr. 76), donde Crisipo daba ciertos consejos a la hora de establecer y recibir los honorarios para evitar que se diera lugar a injusticias. Plutarco concluye la incoherencia de Crisipo con la doctrina de que el sabio es inaccesible al perjuicio, cf. ESTOB., II 7, 11m *(SVF* III 578).

559 DIÓN DE PRUSA, *Discursos* LXIX 4

Si su alma es sensata y su mente es buena, y si ambas son capaces de hacer correctamente lo propio y lo de los demás, ésos necesariamente llevarán una vida feliz, por ser varones respetuosos de la ley, que han obtenido un espíritu benigno *(agathoû daímonos)* y son amigos de los dioses. Pues no es verosímil que unos sean sabios y otros diferentes los que tienen experiencia de las cosas humanas, ni que unos conozcan las cosas humanas y otros diferentes las divinas, ni que unos sean expertos en las cosas divinas y otros diferentes los piadosos, ni que unos sean piadosos y otros diferentes los amigos de los dioses. Tampoco serán unos amigos de los dioses y otros diferentes felices[390].

Tampoco son unos los hombres insensatos y otros diferentes los ignorantes de los asuntos que les son propios. Ni quienes ignoran lo que les corresponde conocen los asuntos de los dioses. Ni los que tienen ideas erradas con respecto de los dioses no son impíos. Ni es posible que los impíos sean amigos de los dioses, ni que quienes no son amigos de los dioses no sean infelices.

560 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 22, 1068F-1069A

Si un solo sabio extiende sabiamente el dedo en cualquier lugar que sea, todos los sabios de la tierra se benefi-

[390] Sobre la beatitud absoluta del sabio y la infelicidad del tonto, cf. CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III 26 *(SVF* III 582) y FILÓN DE AL., *Quaest. in Gen.* IV 92 *(SVF* III 583). Los sabios son en el sentido estricto «divinos» y tienen «como un dios en su interior», cf. DIÓG. LAERC., VII 119 *(SVF* III 606) y CIC., *Sobre la adivinación* II 129 *(SVF* III 607). La piedad *(eusébeia),* que implica el conocimiento *(epistḗmē)* de las cosas divinas, cf. ESTOB., II 7, 11s *(SVF* III 605), es también una cualidad exclusiva del sabio, como la impiedad lo es del hombre vil, cf. ESTOB., II 7, 5b *(SVF* III 604) y DIÓG. LAERC., VII 119 *(SVF* III 608).

cian de ello[391]. Éste es el efecto de su amistad, en este fin se cumplen las virtudes de los sabios por sus beneficios comunes[392]. Pero decía disparates Aristóteles, los decía Jenócrates[393], quienes, ciertamente, declaran que los hombres reciben beneficios de parte de los dioses, de parte de los padres y de parte de los maestros, pero ignoran el maravilloso be-

---

[391] La acción de estirar o contraer el dedo aparece también como ejemplo de acto indiferente en el sentido más estricto, incapaz de suscitar impulso o aversión alguna, cf. ESTOB., II 7, 7 (*SVF* III 118), DIÓG. LAERC., VII 104 (*SVF* III 119) y SEXTO EMP., *Contra los profesores* XI 59 (*SVF* III 122) y, como tal, no alcanza a tener relevancia ética, cf. fr. 105 de *Sobre Zeus*. Servía a Crisipo también de acto mínimo para indicar el escaso valor de algo, cf. fr. 139 de *Investigaciones éticas*.

[392] La doctrina de que el beneficio universal afecta a todas las personas virtuosas aparece en ESTOB., II 7, 11i (*SVF* III 626), CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III 69 (*SVF* III 93) y SÉN., *Epíst.* 109, 1-16. Desde Zenón, la amistad une a todos los hombres sabios, cf. CLEM. DE AL., *Estróm* V 14, 95 (*SVF* I 223), aunque sus antecedentes son socrático-platónicos, cf. PLATÓN, *Lisis* 214c-d (el propio Clemente la remonta a Platón y a la «filosofía de los bárbaros»), APULEYO, *Sobre Platón* II 22 y JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 237 (pero cf. EURÍP., fr. 902 N[2] de una tragedia perdida); de manera estricta, sólo puede darse entre ellos, cf. ESTOB., II 7, 11m (*SVF* III 630); DIÓG. LAERC., VII 124 (*SVF* III 631); EPICT., II 22, y sin tan siquiera conocerse, cf. CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* I 121 (*SVF* III 635). Sobre la cuestión de la amistad en el estoicismo, cf. J. VOELKE, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque,* París, 1961, págs. 122-123 y 176-177 y el fr. 247 de *Sobre la amistad.*

[393] El texto está recogido como Jenócrates, fr. 252 ISNARDI. La referencia a Aristóteles no parece ser a texto alguno en especial, cf. F. SANDBACH, «Plutarch and Aristotle», *Illin. Class. Stud.* 7 (1982), 227-228, quien sugiere la posibilidad de que el origen de las tres fuentes de beneficio enumeradas sea el perdido *Protréptico,* si bien Cherniss remite a ARISTÓT., *Ét. Nic.* I 1099b, VIII 1161a, 1162a, IX 1164b y X 1179a. Cicerón menciona con frecuencia a Aristóteles junto con Jenócrates como compartiendo las mismas doctrinas, cf. *Del supremo bien y del supremo mal* IV 18, 49 y *Lúculo* 44, 136.

neficio que se aportan mutuamente[394] los sabios que se conducen conforme a la virtud, aunque no estén juntos ni se conozcan.

561 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 31, 1048E

Pero es más, si ni el mismo Crisipo se tenía por bueno, ni ningún otro de sus discípulos ni de sus maestros, ¿qué pensarán de los demás sino eso que dicen, que todos están locos, que desbarran, que son impíos, ilegales, que llegan al colmo de la infelicidad y de la total desdicha[395]? ¿Y será que tan lamentable situación nos ha sido así dispuesta por la Providencia divina[396]? En todo caso, si los dioses cambiaran de opinión y quisieran perjudicarnos, maltratarnos, extraviarnos y, en fin, afligirnos aún más, no podrían ponernos en peor condición de la que tenemos, pues afirma Crisipo que la vida no admite mayor grado de vicio ni de infelicidad, de modo que si tomara voz, diría lo de Heracles:

Repleto estoy ya de males y no hay dónde meterlos[397].

---

[394] Para la definición de «causar/obtener beneficio», cf. Estob., II 95, 3 *(SVF* III 94).

[395] Sobre la afirmación de que ninguno de los estoicos se reconocía a sí mismo sabio, y en general sobre la posibilidad de la existencia del sabio estoico, cf. el detallado análisis de Brower, «Sagehood and the Stoics». La locura de todos los ignorantes junto con el tener la suma de todos los vicios es una de las afirmaciones más escandalosas de los estoicos, que ellos consideraban en perfecta coherencia con el resto de sus doctrinas (como señala el propio Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 10, 1062E), cf. Alej. de Afrod., *Sobre el destino* 28, pág. 199 Bruns *(SVF* III 658), Sén., *Sobre los beneficios* IV 27 *(SVF* III 659), Estob., II 7, 5b *(SVF* III 663), Diók. Laerc., VII 124 *(SVF* III 664), Cic., *Tusc.* IV 54 *(SVF* III 665) y Porfirio, *Com. a las «Sátiras» de Horacio* II 3, 32 (*SVF* III 666). Con especial detalle demostraban la impiedad e impureza del hombre vil ante la divinidad, cf. Estob., II 7, 5b *(SVF* III 660) y 7, 11k (*SVF* III 661).

[396] Sobre los problemas planteados por la idea estoica de la providencia, cf. frs. 228-235 de *Sobre la Providencia* y las notas a los fragmentos.

[397] Euríp., *Her.* 1245, cf., *infra,* fr. 581.

Pero, ¿quién podría encontrar afirmaciones más contradictorias que la de Crisipo acerca de los dioses y de los hombres, cuando declara que los primeros nos proveen de la mejor manera y los segundos actuamos de la peor manera[398]?

562 Sexto Empírico, *Contra los profesores* VII 432-434

Por otro lado, si toda opinión del hombre vil es ignorancia y sólo el sabio dice la verdad y tiene la ciencia y la firmeza de lo verdadero, se sigue que, dado que hasta ahora no se ha podido hallar al sabio, lo verdadero es inhallable y que, por ello también, todo es incomprensible, puesto que todos nosotros, viles como somos, no tenemos comprensión
433 firme de las cosas. Si esto es así, queda que todos los argumentos aducidos por los estoicos contra los escépticos pueden decirse uno por uno contra aquéllos por parte de los escépticos. En efecto, puesto que, según ellos mismos, tanto Zenón, como Cleantes, Crisipo y el resto de los de la escuela se cuentan entre los hombres viles, y todo hombre vil está dominado por la ignorancia, Zenón ignora por completo si está comprendido en el mundo o es él mismo quien comprende al mundo, y si es hombre o mujer, y Cleantes no sa-
434 bía si es hombre o una bestia más artera que Tifón[399], y, en fin, Crisipo, o bien conocía esa doctrina, estoico como era, me refiero a «Todo lo ignora el hombre vil», o ni eso siquiera conocía. Y, si lo conocía, era entonces falso que todo lo ignora el vil, pues eso mismo, aun vil como era, lo conocía Crisipo, a saber, que todo lo ignora el hombre vil. Pero, si ni siquiera eso mismo sabía, lo de que todo lo ignoraba, ¿có-

[398] Sobre este argumento y su refutación académica, cf. Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* III 70-71 (*SVF* II 1186).

[399] Alusión a la duda que sobre sí mismo expresa Sócrates en el conocido pasaje de Platón, *Fedro* 230a.

mo es que se pronuncia sobre tantas doctrinas, estableciendo que el universo es uno sólo, que se gobierna por la Providencia, y que la sustancia es completamente transformable, así como mil otras doctrinas semejantes?

563 Eusebio, *Preparación evangélica* VI 8, 11-13[400]

A mi me provoca admiración que al decir esto (*sc.* Cri- 11
sipo) no se percate de la vanidad de sus propias palabras.
Sea que es por tener los hombres tales nociones, como él
mismo establece por la etimología, que los nombres están
así impuestos, sea por ser su doctrina que todo lo compren-
de el destino, y que son inmutables las causas que están pre-
viamente comprendidas desde la eternidad para todo lo que
es y será. ¿Por qué, entonces, Crisipo, te atienes a todas las 12
opiniones de los hombres sin que te parezca equivocada
ninguna de ellas sobre asunto alguno, sino que son todos los
hombres indagadores de la verdad? ¿Cómo puedes decir 13
que, con excepción del sabio, no hay hombre que no te pa-
rezca igual de loco que Orestes y Alcmeón; que sabios hay,
a lo sumo, uno o dos, y que los demás son todos ignorantes,
al igual que los que anteriormente mencionabas?

564 Cicerón, *Sobre los deberes* III 10, 42

No debemos, sin embargo, descuidar nuestros intereses particulares y delegarlos en otros cuando nos sean precisos,

---

[400] Eusebio está citando a Diogeniano (cf. fr. 109 y nota), que precede inmediatamente a este texto. Diogeniano reprocha a Crisipo la atención que presta a las opiniones comunes sobre el Destino como reflejo de las nociones verdaderas sobre la cuestión, y pone en contradicción esta atención incondicional con la doctrina de la inexistencia del sabio. Orestes y Alcmeón son los héroes del mito que gracias a las versiones de Eurípides se hicieron para Crisipo figura representativa del desvarío en varios contextos doctrinales; cf. fr. 217 de *Sobre las pasiones* y frs. 325 y 465.

sino que se debe atender al propio bien, siempre que sea sin perjudicar a otro. Crisipo, agudamente como tantas veces, dice: «En el estadio, el corredor debe competir y empeñarse todo lo posible en vencer, pero de ninguna manera puede hacer zancadillas ni empujar hacia atrás con las manos al contrincante. Así, en la vida, no tiene nada de injusto que cada quien persiga lo que le sea útil; lo que es injusto es quitárselo a otro y perjudicarlo»[401].

565 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 7, 1061D

¿Sigue entonces el sabio igualmente despreocupado cuando le va faltando la salud, cuando se le debilita un sentido o va perdiendo su fortuna? O igualmente, cuando la salud mengua, los sentidos están agitados y los recursos se diluyen, ¿debe el sabio comportarse como si nada de esto estuviera pasando? ¿O cuando está enfermo manda su sueldo a los médicos, y por causa del dinero navega hasta donde Leucón, rey del Bósforo, o marcha a visitar a Idantirso el escita? ¿No dice acaso Crisipo que hay ciertos sentidos que, una vez perdidos, no vale la pena seguir viviendo?».

---

[401] El ejemplo de Crisipo es introducido para ilustrar dos casos romanos de competencia en los que se juega la oposición entre lo útil y lo honesto en forma de prudencia. A. R. DYCK, *A Commentary on Cicero, 'De Officiis'*, Ann Arbor, 1996, págs. 545-546, sugiere que la cita de Crisipo llegara a Cicerón por el intermedio del *Canon* de Posidonio. El consejo de Crisipo está cercano a las ideas que más adelante se atribuyen a Hecatón (III 15, 63), autor de un extenso libro *Sobre las acciones apropiadas*, cf. J. ANNAS, «Cicero on Stoic Philosophy and Private Property», en M. GRIFFIN, J. BARNES (eds.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, 1989, pag. 187.

566 ESTOBEO, IV 4, 29[402]

Preguntado Crisipo por qué no participaba en la vida política, respondió: «Porque si hago mala política ofendo a los dioses, y, si la hago buena, ofendo a los ciudadanos».

567 SÉNECA, *Sobre el ocio* 8, 1

A esto se añade el hecho de que, según es doctrina de Crisipo, el sabio podrá vivir libre de los asuntos públicos. No digo que deba resignarse a cualquier tipo de ocio, sino que lo elija. Los nuestros dicen que el sabio no se dedicará a cualquier cargo público[403].

568 SÉNECA, *Sobre la tranquilidad del alma* 1, 10

Pronto y dispuesto sigo a Zenón, a Cleantes y a Crisipo, ninguno de los cuales se dedicó a los asuntos del Estado, ni tampoco dejó de encomendarlos *(sc.* a sus discípulos)[404].

569 ATENEO, *Banquete de los eruditos* I 18B

Homero indicaba lo conveniente cuando representaba a los héroes en los banquetes sin comer otra cosa que carne después de habérsela preparado ellos mismos, pues no tenía nada de ridículo ni de vergonzoso el verlos preparársela por sí mismos. Se ocupaban de servirse ellos mismos, dice Crisipo, y se sentían muy ufanos de su habilidad en ello. Odiseo afirmaba que no tenía rival a la hora de trinchar la carne y «encender el fuego»[405]; en los *Ruegos*[406], Patroclo y Aqui-

---

[402] Sobre la reserva esencial de Crisipo hacia la vida política, cf. fr. 75 de *Sobre los géneros de vida*.

[403] Cf. una recomendación semejante en SÉN., *Epíst.* 68, 2 *(SVF* III 696).

[404] Cf. el test. 1 § 185 sobre la actitud de Crisipo ante la solicitud de Ptolomeo.

[405] *Od.* XV 321.

[406] Se refiere al episodio del banquete en las embajadas a Aquiles contenido en el canto IX, 202 ss., conocido así antes de la numeración según

les lo disponen todo para la comida, y cuando Menelao celebró las bodas, fue el novio Megapente quien escanció el vino[407]. Ahora, en cambio, nos echamos recostados para celebrar en los banquetes.

570 ESTOBEO, III 18, 24

De Crisipo: «La embriaguez es, en efecto, una pequeña locura»[408].

571 ESTOBEO, IV 20a, 31

De Crisipo: A uno que decía: «El sabio no debe enamorarse, lo atestiguan Menedemo, Epicuro y Alexino», «Me serviré —le dijo— de la siguiente demostración. Si Alexino el grosero, Epicuro el insensible, y Menedemo ⟨el necio⟩, dicen que no hay que enamorarse, entonces hay que enamorarse»[409].

---

las letras del alfabeto. Se ve que las antiguas denominaciones de los episodios de la *Ilíada*, anteriores a la nomenclatura alejandrina, más pintorescas y por tanto memorizables, sobrevivieron aún tiempo después.

[407] *Od.* XV 141.

[408] La embriaguez y la locura son ambas capaces de hacer perder la virtud; cf., *supra,* fr. 430. Consecuentemente, la doctrina de las acciones apropiadas se preocupó de los modos adecuados de servirse de la bebida, cf. FILÓN DE AL., *De Plant.* 142-154 *(SVF* III 711), donde se recoge una curiosa distinción entre dos modos de estar ebrio *(methysthênai):* estar bebido *(oinoûsthai),* permitido al sabio, y desvariar durante la bebida *(lēreîn en tôi oínōi),* que, naturalmente, no le es apropiado. En relación con estos preceptos, están las indicaciones sobre el comportamiento en el simposio *(sympotikôs),* estrechamente relacionado con el amoroso *(erōtikôs),* cf. ESTOB., II 7, 5b *(SVF* III 717). Sobre la herencia de estas ideas de Crisipo en Diógenes de Babilonia, cf. G. M. RISPOLI, «La mura di Tebe. Melos en movimento nella dottrina epicurea», *CEr* 25 (2005), 96-97.

[409] Para las ideas de Crisipo sobre el amor, cf. fr. 77 de *Sobre los géneros de vida* y fr. 124 de *Sobre el amor.* Sobre Alexino y Menedemo, de la escuela de Mégara, cf. fr. 18.

572 Jerónimo, *Contra Joviniano* II 48

Ridículamente da Crisipo al sabio el precepto de que tome esposa para no ofender a Júpiter Gamelio y Genetlio. De este modo nadie tomará esposa entre los latinos, pues no tienen un Júpiter protector de las bodas[410].

573 Quintiliano, *Institución oratoria* I 1, 15-6

Hay quienes piensan que no se debe instruir en las letras a los niños menores de siete años, pues sólo a esa edad están capacitados para comprender las disciplinas y soportar el trabajo intelectual[411] ... Pero mejor es la propuesta de los

[410] Von Arnim incluye en este fragmento el texto de Dión de Prusa, VII 134: «No sienten vergüenza alguna *(sc.* los proxenetas) de los hombres ni de los dioses, pues no tienen ni un Zeus Genetlio ni una Hera Gamelia». No hay más noticia de un Zeus «matrimonial», aunque sí de Hera en esta advocación, cf. Estob., II 7, 3a. La recomendación crisipea de tomar esposa, que no parece necesaria en la república de los sabios (cf. fr. 233 de *Sobre la república* [pero véase la recomendación de Zenón en su *República*, Dióg. Laerc., VII 121, *SVF* I 270]), figura entre las acciones apropiadas; cf. Estob., II 7, 8 *(SVF* III 494) y 11b *(SVF* III 611), Cic., *Del supremo bien y del supremo mal* III 68 *(SVF* III 616). Con cierta impropiedad aparece también calificado de indiferente, cf. Clem. de Al., *Estróm.* II 23, 138, 5 *(SVF* III 163) y Teod., *Curación de las afecciones de los griegos* XII 74 *(SVF* III 164). Para otros deberes respecto de los progenitores y los hijos *(philostorgía)*, cf. Dióg. Laerc., VII 120 *(SVF* III 731). Según Clem. de Al., *Contra Celso* VII 63 *(SVF* III 730), Zenón recomendaba evitar el adulterio.

[411] Los siete años señalaban para los estoicos el momento en que la razón encuentra su primera maduración a partir de las prenociones, cf. Aecio, IV 11, 4, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos (SVF* II 83); la maduración *(teleiótēs)* de la razón viene con la segunda septena, cf. Aecio, IV 23, 1 en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 909C-D *(SVF* II 764), quien presenta esta opinión como común a los estoicos y Heráclito (fr. A18 DK); cf., además, Escolios a *Alcib.* I 121E, Jámblico en Estob., I 48, 8 (recogido como *SVF* I 149 y II 835). Sobre la recepción de Crisipo en Quintiliano, probablemente por medio de Antíoco, cf. A. Grilli, «Come Quintiliano conobbe Crisippo?», *Riv. Stor. Filos.* 51 (1996), 245-256.

que dicen que ninguna edad debe estar exenta de cuidados, como Crisipo, pues piensa que, aunque los tres primeros años de su vida se confían los niños a las nodrizas, ya entonces ellas deberían formar la mente de los niños de la mejor manera posible[412].

574 QUINTILIANO, *Institución oratoria* I 1, 4

Ante todo, que las nodrizas no tengan un modo de hablar inapropiado, pues, si fuera posible, Crisipo habría querido que fueran sabias, o, en la medida en que lo permitieran las circunstancias, que se eligieran las mejores. Y, sin duda, el primer criterio para escogerlas serían sus costumbres, pero también deben hablar correctamente, pues es a ellas a quienes primero oirá hablar el niño y sus palabras intentará imitar.

575 QUINTILIANO, *Institución oratoria* I 10, 32

Sabemos que Pitágoras consiguió apaciguar a unos jóvenes que pensaban llevar la violencia a una casa respetable mandando al flautista cambiar el ritmo por espondeos[413]. Igualmente Crisipo asigna a las nodrizas a las que les son confiados los niños un canto específico para calmarlos.

---

[412] Sobre esta preocupación crisipea, que continúa las inquietudes de PLATÓN en *República* y *Leyes*, cf. M. VEGETTI, *Ética de los antiguos*, Madrid, 2005, pág. 300.

[413] Conocemos una anécdota semejante sobre el músico y teórico musical Damón (test. A8 DK), que relata GAL., *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 6, 21-22, precisamente en el contexto de su polémica contra Crisipo acerca de la pasiones. En un banquete Damón habría hecho a la flautista cambiar de la armonía frigia a la doria, con un efecto terminante sobre unos jóvenes bebidos que empezaban a desmandarse. La anécdota sirve a Galeno para corroborar su argumento a favor de la existencia de partes irracionales del alma, que precisan como tales una terapia apropiada por medio de movimientos irracionales.

576 QUINTILIANO, *Institución oratoria* I 3, 14

Ciertamente que golpear a los discípulos, aunque es costumbre transmitida y Crisipo no la desaprueba, es lo último que querría.

577 QUINTILIANO, *Institución oratoria* I 11, 17

Principalmente esta *quironomía*, que es, como su nombre lo dice, una preceptiva de los gestos, surgió desde los mismos tiempos heroicos y ha sido apreciada por los más ilustres varones de Grecia, incluso por el mismo Sócrates y por Platón, que la considera entre las virtudes civiles, y por Crisipo, que no la omitió entre los preceptos para la educación de los hijos.

578 DIÓGENES LAERCIO, VII 129

Crisipo dice que también los estudios enciclopédicos son útiles[414].

579 EPIFANIO, *Contra los herejes* III 39 (DG., pág. 593, 4-19)

Crisipo de Solos escribió leyes no conformes con la ley divina. Dijo que los hijos deben unirse con sus madres y las hijas con sus padres. Para el resto se hizo eco de Zenón de Citio. Además, defendía la antropofagia, y que el fin de todo era alcanzar una vida de placer[415].

---

[414] En este sentido, Crisipo se opone a la valoración negativa que hace de *tà enkýklia* Zenón, bajo la influencia de los cínicos, cf. DIÓG. LAERC., VII 32 *(SVF* I 259). Igualmente EPICURO, *Sent. Vat.* LVIII, cuestiona el valor de estos estudios.

[415] Epifanio atribuye en § 43 las mismas opiniones de Crisipo y Zenón a Atenodoro de Tarso, tal vez el apodado Cordilión. Cf. R. GOULET, «Athénodore de Tarse *dit* Cordylion», A498, DPhA I, págs. 658-659. La breve noticia de Epifanio resume las acusaciones más usualmente movidas contra las ideas políticas y sociales de los estoicos, que incluían una con-

580 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 18, 1042D[416]

Pero Crisipo cree, dicen, que ni el permanecer en esta vida debe medirse totalmente en relación con los bienes, ni el salir de ella en relación con los males, sino con las cosas intermedias conforme a la naturaleza, por lo que es posible que a alguien que es feliz le sea apropiado salir y que, en cambio, a alguien infeliz le sea apropiado permanecer vivo.

---

sideración indiferente de ciertas costumbres escandalosas desde el punto de vista griego, esencialmente la antropofagia y el incesto. Los escritores cristianos dieron especial importancia a estas impiedades y las convirtieron en un lugar común de sus acusaciones contra los estoicos, cf. TEÓF. ANT., *A Autólico* III 5-6 *(SVF* III 750) y LACTANCIO, *Instituciones divinas* VI 12 *(SVF* III 751). La valoración de estas prácticas por parte de Crisipo hemos podido leerla en los frs. 223 de *Sobre la República,* fr. 95 de *Sobre la justicia,* fr. 146 de *Sobre las acciones apropiadas* y fr. 239 de *Protrépticos.*

416 La defensa del suicidio como «salida» *(exagōgḗ)* razonable en determinadas circunstancias (es decir, como un *kathḗkon peristatikón*) es doctrina general de la escuela; cf. DIÓG. LAERC., VII 130 *(SVF* III 757) y ESTOB., II 7, 11m *(SVF* III 758). No obstante, si bien presenta diferencias significativas, que se hacen patentes sobre todo en Séneca (cf. RIST, *Filosofía estoica,* págs. 242-264, quien habla en este caso de «obsesión», pág. 255), mientras que en los estoicos anteriores la actitud al respecto está relacionada con la idea socrática de la «señal divina». La posición matizada de Crisipo, que toma como medida los «indiferentes» *(mésa),* la conocemos por el fr. 256 de *Sobre la naturaleza* y el fr. 240 de *Protrépticos* (además del fr. 582); es, además, doctrina general como sabemos por CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 60-1 *(SVF* III 763) y permitió a sus rivales filosóficos presentarla como contradictoria, cf. ALEJ. DE AFR., *Mantisa,* pág. 168 BRUNS *(SVF* III 764), pág. 160 BRUNS *(SVF* III 766) y pág. 159 *(SVF* III 767); CLEM. DE AL., *Estróm.* IV 6 *(SVF* III 765). La expresión aparentemente eufemística de «salir» o «partir» se desarrolla en las imágenes del teatro (ya en Aristón de Quíos, cf. *SVF* I 351) o el banquete, cf. *Excerpta Coisliniana,* 387 *Anec. Par.,* vol. IV, pág. 403 CRAMER *(SVF* III 768), para ilustrar esta acción apropiada.

581 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 11, 1063C-D

Pues bien, tales cosas están legisladas en el Pórtico, y hacen salir (*sc.* de la vida)[417] a muchos sabios, como si lo mejor fuera dejar de ser feliz, y retienen en ella a muchos hombres viles, como si fuera un deber vivir en la desdicha. Sin embargo (*sc.* para ellos) el sabio es rico, feliz, totalmente feliz, seguro y a salvo, mientras que el vil es tonto, al punto de exclamar:

Tantos males tengo que no sé donde meterlos[418].

Y, sin embargo, piensan que a éstos solamente les es apropiado permanecer en la vida, mientras que para aquéllos lo es salir de ella. «Y es justo —dice Crisipo—, pues la vida no debe ser medida en relación con los bienes y los males, sino con lo que es conforme o contrario a la naturaleza». ¡De ese modo salvaguardan para los hombres la experiencia y se atienen a las nociones comunes en su filosofía!

582 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 11, 1064A-B

Y sin embargo, éstos (*se.* los estoicos) entregan la prudencia a cambio de la salud. De hecho dicen que hubiera si-

---

[417] El verbo *exágō* significando «hacer salir de la vida», con un matiz eminentemente violento, parece tener un uso relativamente tardío, y está atestiguado en POLIBIO (XXIV 12, 13 y XL 3, 5), pero especialmente en PLUTARCO (134 C, 837 E, 1076 B), significando también «suicidarse», como es el caso. M. KOKOLAKIS, *The dramatic simile of the life,* Athens 1960, págs. 24-25, nota que el texto está inserto en un contexto teatral, por lo que el término puede entenderse como una metáfora dramática, en el sentido de «salir de la escena».

[418] EURÍP., *Her.* 1245, cf., *supra,* fr. 561.

do apropiado a Heráclito y Ferecides, de haber podido, dejar ir su virtud y sabiduría con tal de dejar de sufrir la ptiríasis y la hidropesía[419], y que, de haber vertido Circe dos bebedizos, uno que hiciera a la gente de sensata en insensata, y el otro que convirtiera ⟨en asnos a los hombres, si bien en asnos prudentes, Odiseo hubiera hecho lo correcto⟩[420] en beber el de la insensatez antes de cambiar su apariencia en la de bestia, aunque sea una que tenga prudencia —y con la prudencia, evidentemente, la felicidad—, y que esto es a lo que induce y lo que prescribe la prudencia misma: «¡Déjame y no tomes en consideración que me destruya yo y perezca en la cabeza de un asno!»[421]

---

[419] La muerte de Ferecides por esta enfermedad aparece ya mencionada por Aristót., *Investigación sobre los animales* 557a y en la biografía que le dedica Dióg. Laerc., I 118. La hidropesia de Heráclito es uno de los detalles más conocidos de su biografía, cf. Dióg. Laerc., IX 3-5.

[420] El suplemento es el que incorpora Cherniss a partir de la propuesta de Bernardakis. En *Od.* X 210-243 sólo se mencionan lobos, leones y jabalíes, pero en Plutarco, *Los animales son racionales* o *Grilo* 896B, aparecen incluidos los asnos (cf. Apolod., *Epit.* VII 15), un animal que figura igualmente en la anécdota sobre la muerte de Crisipo; cf. test. 1, § 185 y n. 26.

[421] Según W. Crönert, *Symb. Osl.* 14 (1935), 126-133, Crisipo habría construido esta prosopografía de la sabiduría a partir de versos del *Elpénor* de Timoteo. Un verso del *Cíclope* de este ditirambógrafo del siglo iv aparece citado en el *Pap. Paris 2*, atribuido a Crisipo, cf. fr. 592. Sobre la circunstancia extrema de un alma humana encerrada en cuerpo de animal (que es en definitiva la peripecia de Lucio, que conocemos por Apuleyo y Luciano), cf. en un sentido inverso al de Crisipo, Lact., *Inst. Div.* V 11, 2, quien cita a Cicerón, probablemente un pasaje originario de *Sobre la República*; cf. también *Sobre los deberes* 3, 3.

5. HOMÉRICAS[422]

583 Escolios a la *Ilíada* I 129a1[423]

Zoilo de Anfípolis[424] y Crisipo el estoico creen que el poeta comete un solecismo cuando emplea el verbo en plural, en lugar de en singular. Dicen que *dôsi* es plural, así como *agnoûsi*.

584 Escolios a la *Ilíada* VIII 441a1[425]

ambōmoîsi] según Crisipo se pronuncia como una sola palabra, pero Aristarco toma la expresión como dos partes y pone el acento circunflejo.

---

422 El papiro *Pap. Med.* inv. 210 v, editado por G. Bastianini y M.S. Funghi en *CPF* I 1* 30, 5T, págs. 421-425, menciona probablemente a Crisipo en col. II l. 12 (según propuesta de Haslam que los editores aceptan). Trata de algunos versos de la *Odisea*, concretamente X 387, 390, 392 y 90-91. La situación del papiro hace conjetural cualquier traducción. Sobre los intereses de los primeros estoicos en Homero, puede verse la detallada revisión de Long, «Stoics readings of Homer», en *Stoic Studies*, págs. 58-64.

423 *Il.* I 128-129: «si alguna vez Zeus / nos *concede (dôsi)* saquear la bien amurallada ciudad de Troya». En lo sucesivo presentamos en nota la traducción del verso homérico y destacamos en cursiva la palabra o frase objeto de comentario.

424 Zoilo, contemporáneo de Aristóteles, fue conocido por el apodo de «azote de Homero», por sus críticas virulentas; cf. R. Pfeiffer, *Historia de la filología clásica*, vol. I, Madrid, Gredos, 1981, pág. 137. En el dialecto homérico, el término criticado a continuación por Zoilo y Crisipo es una variante de la tercera persona del singular del verbo *dídōmi* en aoristo, pero su forma lo aproxima a las terceras personas de plural. A Crisipo le interesaría más el efecto deformador de la anomalía, que afecta a todo lenguaje con el tiempo, que la crítica de la pretendida incorrección gramatical.

425 *Il.* VIII 441: «colocó el carro *sobre tarimas* y extendió por encima un lienzo». Cf. Herodiano, en *Gramm. Graec.* III 2, págs. 62 y 308 Lentz; *Etim. Magn.*, *s.v.* «*ambomoîsi*», col. 223 Gaisford (vol. I, pág.

585 Escolios a la *Ilíada* X 252[426]

Crisipo dice que es como si alguien, hablando de un plazo de tres días, dice en el tercero que queda un día aún, aunque no pronuncie las palabras «al amanecer». De este modo Odiseo, aunque hayan pasado más de las dos terceras partes, dice que aún queda la tercera, porque si la noche tiene tres partes, cada parte es tomada como una unidad, de modo que, aunque esté demediada e incompleta, se cuenta con todo como un tercio. Pues así también un hombre, aun a falta de un pie, recibe el nombre completo[427].

586 Escolios a la *Ilíada* XIII 41c[428]

Crisipo el estoico y Dionisio Tracio ponen espíritu áspero a *auíachoi,* para que signifique «de voz ronca».

587 Escolios a la *Ilíada* XV 241b[429]

Amphì hè gignṓskōn] Crisipo pone a la *épsilon* espíritu suave en la idea de que es superflua, y dice *amphignóōn*[430] en lugar de *amphibállōn*.

---

395 Lass.-Liv.); *Anecd. Graeca*, vol. IV, pág. 8 Cramer. El análisis de Aristarco hace explícita la composición del sintagma en *ám* (variante de la preposición *aná* ante labial en el dialecto épico) y *bōmoîsi*.

[426] *Il.* X 252: «Los astros han recorrido su curso y sólo *un tercio* nos queda aún». Es posible que este texto tenga relación con la sutil distinción crisipea en lo que se refiere a la verdad de los juramentos, cf. fr. 335.

[427] Referencia a la paradoja de la identidad que recoge el fr. 75 de *Sobre el argumento creciente*: a falta de un pie, Dión mantiene su identidad.

[428] *Il.* XIII 41: «entre alboroto y *alaridos*». Crisipo, al considerar adecuado para este término el espíritu áspero (en lugar del suave que léxicamente le corresponde) parece atenerse a las exigencias miméticas de ascendencia heraclitea que conocemos por el *Crátilo* de Platón, cf. más abajo la nota 431. Dionisio Tracio, fr. 3 Linke.

[429] *Il.* XV 241: «y *reconocía* a sus compañeros *alrededor*».

[430] El verbo aparece testimoniado sólo en la prosa del siglo v.

588 Escolios a la *Ilíada* XXII 212[431]

méssa] Crisipo escribe *rhýma*, pues el inclinarse de la balanza se llama así.

589 Escolios a la *Odisea* V 240[432]

períkēla] Aristarco la acepta como seca, requemada por el sol. Crisipo la divide en dos, *perí* y *kēla*: 'muy' y 'seca'.

590 *Etimológico Magno*, *s.v.* «besar» (*epikyneîn*), pág. 361; col. 1033 GAISFORD[433]

También Crisipo escribe «Hermes Cilenio»[434], porque su bastón «encanta los ojos de los hombres». ...Los feacios le hacen sacrificios por la tarde a causa del sueño, como

---

[431] *Il.* XXII 212: «la cogió por el *centro* y la suspendió». Crisipo parece haber tomado el adverbio derivado adjetivo *mésos* «medio» (en su forma homérica *méssos*) por un sustantivo, y lo ha sustituído por el término *rhýma*, que significa propiamente «disparo» o «tiro». El sentido dinámico de este término deriva tanto de su significado como de su significante que, en la línea del *Crátilo* 402a platónico, podía incluirse en la familia que significa naturalmente el flujo y el movimiento.

[432] *Od.* V 240: «de madera ya enjuta»; cf. HEROD., *Odyss. Prosod. ap. Gramm. Graec.* III 2, pág. 143 LENTZ. A la inversa del procedimiento en los fragmentos anteriores, Crisipo se empeña aquí en analizar los componentes del compuesto, dando un adjetivo *kêla* con un sentido de «seca», cf. HESIQUIO, *s.v.* «*kēlón*», K 2055: «Seco».

[433] La entrada del diccionario explica el término como «besar en la boca», pero a continuación, precisa que es más apropiado decir en los párpados, llamados también *kýloi*, de donde el verbo correspondiente *kyloidiân* (que significa «tener los ojos inflamados»). Sigue la mención a la explicación de Crisipo del epíteto de Hermes. Iguales contenidos, en las entradas correspondientes del *Etim. Gud. add.*, págs. 505-506 DE STEFANI, y *Etim. Gud.*, *s.v.* «*episkyneîn*», pág. 509 DE STEFANI. Cf. también *Anecd. Graec. Oxon*, vol. II, pág. 437 y CRAMER, *Etim. Parvum* 51 PINTAUDI, sin mención de Crisipo.

[434] *Od.* XXIV 1.

Homero dice, «ya pensando en el lecho»[435], no porque envíe los ensueños, sino por ser causa de un sueño dulce.

591 Horacio, *Epístolas* I 2, 1-4[436]

Al escritor de la guerra troyana, Máximo Lolio,
mientras declamas tú en Roma, releí yo en Preneste;
aquél, qué sea lo honroso, lo ruin, lo útil, lo que no,
más y mejor dice que Crisipo y Crántor.

---

435 *Od.* VII 138.

436 Este último verso fue enmendado por Mette en «Espeusipo y Crántor» en su edición de los fragmentos de este último académico (test. 7 Mette). Contra esta atribución ha argumentado concisamente T. Dorandi, «Crisippo o Speusippo», *Prometheus* 13 (1986), 28. Horacio hace referencia a la tradición de interpretación ética de la figura de Odiseo que le llega sea por Panecio, sea, más probablemente, por el intermedio de Filodemo. Crisipo aparece, además, en las *Sátiras* I 3, 124-133, donde se alude a la ciencia absoluta del sabio estoico, y en II 3, 42-44 y 286-287, donde Horacio se hace eco de la diferencia radical que hace a todos los hombres, menos los sabios, locos, cf. J. Pigeaud, «La folie dans la satire II, 3 d'Horace», *Orphea voce* 3 (1990), 7-43.

C) FRAGMENTOS DE ATRIBUCIÓN DUDOSA O PROBABLE

592 *Papiro Parisino* 2 *(Pap. Louvre* inv. 2326; *SVF* II 180; *FDS* 1080)[437]

1.[438] ⟨Si no fuera verdad ni falsedad lo que se podría decir así:

---

[437] El texto que traducimos se encuentra escrito en el *recto* de un papiro opistógrafo proveniente del *Serapeum* de Menfis, que en el *verso* está fechado en el año 21 del reino de Ptolomeo Filométor (159 a. C.), lo cual da para el texto que nos ocupa una fecha hacia el 200 a. C., es decir, muy cercana a la muerte de Crisipo. Fue publicado por primera vez por M. Letronne en 1838 (por cuyo nombre se conoce también este papiro) y estudiado por Th. Bergk, *Commentatio de libris Crisippi* περὶ ἀποφατικῶν, en *Kleine Schriften* II, Halle, 1886, págs. 114-125, quien lo atribuyó al libro de Crisipo, *Sobre las negativas*, a Aristágoras, en tres libros (10 H.-G.). Ésta fue contestada ya por Von Arnim (*SVF* I, págs. vii-ix), quien, con todo, incluyó el papiro en su colección y, más recientemente, por W. Cavini, «La negazione di frase nella logica greca», en AAVV, *Studi su papiri greci di logica e medicina,* Florencia, 1985, págs. 120-121, quien lo considera una refutación de una doctrina de la negación formulada en terminología estoica. Hemos seguido la edición de M. C. Donnini Macciò y M. Serena Funghi, *ibid.*, págs. 129-171. Cf. además, sobre las peculiaridades librarias del texto, J. Irigoin, «Chrysippe. Sur les propositions négatives». Ha sido también editado y traducido por Baldassarri, vol. 2, págs. 67-108, con un amplio ensayo introductorio.

[438] Seguimos la reconstrucción de Cavini. Este ejercicio, como los (2), (13), (15), (16) y (23), son indemostrables primeros, el resto son indemos-

«*Nsé* cómo se puede, sin conocerlos claramente,
criticar la preocupación de Heracles»,
no es verdad lo que decía el poeta:

No sé cómo se puede, sin conocerlos claramente
criticar la preocupación de Heracles.

Sí.
No es ni verdad ni falsedad⟩ lo que se podría decir así:
«Nsé cómo se puede, sin conocerlos claramente,
criticar la preocupación de Heracles[439]».
No es verdad lo que decía el poeta:

No sé cómo se puede, sin conocerlos claramente
criticar los cuidados de Heracles[440].

---

trables segundos. Sólo los argumentos 13 y 23 no son firmemente válidos. Como señala HÜLSER, pág. 780, las premisas son todas metaenunciados que incluyen veinticuatro citas de poetas, todas ellas con alguna forma negativa (excepto las incluidas en 13 y 23), cuya condición hay que dilucidar. La negación 'no' *(ou)* aparece siempre en primer lugar y su forma en los metaenunciados que forman las premisas es constante, mientras que en las citas poéticas varía según las formas que el griego permite por composición o fonética sintáctica *(ou, ou-, ouk, ouch).* Contra el uso de la lengua griega, la negación aparece amalgamada al verbo inicial de la frase poética, dando una suerte de «verbo negativo». Hemos intentado reproducir esta invención en castellano con formas igualmente extrañas al uso: «*Nsé*» = «No sé» (§ 1, 12, 13), «*Ntengo*» = «No tengo» (§ 20), «*Nera*» = «No era» (§ 22), «*Ncreí*» = «No creí» (§ 21).

[439] Hemos seguido la disposición de Cavini, que traslada las indicaciones marginales del papiro a nuestras convenciones tipográficas. La opción implica una interpretación del sentido de los ejercicios. BALDASSARRI edita el texto de modo que los adverbios «Sí» y «No» aparecen como opciones disponibles al lector, que en cada caso debe realizar el ejercicio en cuestión; en consecuencia, la negación que Cavini asigna a la premisa segunda del silogismo, debe extraerse de la frase y alinearse con la afirmación precedente. Para Cavini, la afirmación es la que señala que el discípulo sigue las propuestas del profesor.

[440] De una tragedia de autor no determinado, *TGrF* II, fr. 103b KANNICHT-SNELL.

2. Si ni falsa ni verdaderamente pudiera decirse así: «Ciertamente ajeno y no ignorante de las Musas me crió la ilustre Tebas»,
no es verdad lo que decía ... podría haberse dicho así:

Ni ajeno ciertamente ni ignorante de las Musas me crió la ilustre Tebas[441].

Sí.
Ni falsa ni verdaderamente podría decirse así:
«Ciertamente ajeno y no ignorante de las Musas me crió la ilustre Tebas»
Sí.
No es verdad lo que decía ... podría haberse dicho así:

ni ajeno ciertamente ni ignorante de las Musas me crió la ilustre Tebas.

3. Si con verdad uno de los poetas se expresaba así:

No me agrada lo que piensa Sardanápalo[442],

se opone una proposición afirmativa a:

No me agrada lo que piensa Sardanápalo.

Sí.
No se opone una proposición afirmativa a:

No me agrada lo que piensa Sardanápalo.

Sí.
No con verdad se expresaba así uno de los poetas:

No me agrada lo que piensa Sardanápalo.

---

[441] Píndaro, fr. 198a** Maehler-Snell.

[442] Se trata de un hexámetro de autor incierto que Bergk identificó con Quérilo de Samos. La figura de Sardanápalo atrajo la atención de Crisipo, quien reelaboró algunos poemas de otros poetas sobre su persona, tal vez entre ellos los de Quérilo, cf. fr. 59 y notas.

4. Sí uno declaró:

Luego no había penalidad que mordiera el ánimo
libre de un varón igual que la deshonra[443],

se opone una proposición afirmativa a:

Luego no había penalidad que mordiera el ánimo
libre de un varón igual que la deshonra.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

Luego no había penalidad que mordiera el ánimo
libre de un varón igual que la deshonra.

Sí.

Nadie declaró:

Luego no había penalidad que mordiera el ánimo
libre de un varón igual que la deshonra.

5. Si Eurípides negaba así[444]:

No es esto lo que admiro de un hombre excelente,

Se opone una proposición afirmativa a:

No es esto lo que admiro de un hombre excelente.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

No es esto lo que admiro de un hombre excelente.

Sí.

No negaba así Eurípides:

No es esto lo que admiro de un hombre excelente.

6. Si la Andrómaca de Eurípides declaró a Hermíone de este modo:

No es por mis hechizos que te odia mi marido[445],

---

443 Versos trágicos de autor desconocido, fr. 110, 1-2 KANNI.-SNELL, quienes lo atribuyen a un parlamento de Ayante.

444 *Ifig. Aul.* 28. Respecto del texto de la tragedia, el del papiro mantiene el hiato en *taûta andrós*.

445 *Andr.* 205.

se opone una proposición afirmativa a:

No es por mis hechizos que te odia mi marido.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

No es por mis hechizos que te odia mi marido.

Sí.

No declaró la Andrómaca de Eurípides a Hermione de este modo:

No es por mis hechizos que te odia mi marido.

7. Si es verdad lo que se podría haber dicho así:

No hay hombre que pueda ser feliz en todo[446],

se opone una proposición afirmativa a:

No hay hombre que pueda ser feliz en todo.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

No hay hombre que pueda ser feliz en todo.

No es verdad lo que se podría haber dicho así:

No hay hombre que pueda ser feliz en todo.

8. Si es verdad lo que decía Eurípides:

No entre mujeres más es preciso que los jóvenes
entre hierro y armas alcancen honores[447],

se opone una proposición afirmativa a:

No entre mujeres mas es preciso que los jóvenes
entre hierro y armas alcancen honores.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

No entre mujeres mas es preciso que los jóvenes
entre hierro y armas alcancen honores.

---

[446] Euríp., *Estenobea* 661 N^2, citado en Aristóf., *Ranas* 1217.

[447] De la tragedia perdida *Escirios*, fr. 880 N^2, fr. 911 Mette.

No es verdad lo que decía Eurípides:

No entre mujeres mas es preciso que los jóvenes
entre hierro y armas alcancen honores.

9. Si un poeta declaró así:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto[448],

es una afirmación aquello que podría haberse dicho así: «Me cuido de los himnos melodiosos, no del canto».

Sí.

No es una declaración aquello que podría haberse dicho así: «Me cuido de los himnos melodiosos, no del canto».

Sí.

No hay un poeta que declaró:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto.

10. Si un poeta declaró así:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto,

se opone a:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto

una proposición afirmativa.

Sí.

No se opone a:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto

una proposición afirmativa.

Sí.

Ningún poeta declaró así:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto.

11. Si el Cíclope de Timóteo declaró así a uno:

No ascenderás al cielo que todo lo abraza[449],

---

[448] Verso recogido en *Iambi et Elegi, fr. adesp.* 8 West.

[449] Recogido en *PMG* fr. 781 Page.

se oponen a una sola proposición afirmativa dos proposiciones negativas.
Sí.
No se oponen dos proposiciones negativas a una sola proposición afirmativa.
Sí.
El Cíclope de Timóteo no declaró así a uno:

No ascenderás al cielo que todo lo abraza.

12. Si alguien declaró así:

No sé, pues la verdad es cosa segura de decir[450],

declararía:
«Nsé, pues la verdad es cosa segura de decir».
Sí.
No declararía alguien:
«Nsé, pues la verdad es cosa segura de decir».
Nadie declaró así:

No sé, pues la verdad es cosa segura de decir.

13. Si nadie declarase así:
«Nsé por reflexión, tras verlo te hablo»,
no negaba así el poeta Tespis:

No lo sé por reflexión, tras verlo te hablo[451].

Sí.
Nadie declararía así:
«Nsé por reflexión, tras verlo te hablo».
Sí.
Tespis el poeta no negaba así:

No lo sé por reflexión, tras verlo te hablo.

---

[450] De una tragedia de autor indeterminado, *TGrF* II fr. 103c KANNI.-SNELL.

[451] TESPIS, *TGrF* I fr. 2, KANN.-SNELL.

14. Si Safo declaró así:

No creo que en ningún tiempo vea la luz del sol
una doncella de una sabiduría tal[452],

se opone una proposición afirmativa a:

No creo que en ningún tiempo vea la luz del sol
una doncella de una sabiduría tal.

Sí.
No se opone una proposición afirmativa a

No creo que en ningún tiempo vea la luz del sol
una doncella de una sabiduría tal.

Sí.
Safo no declaró así:

No creo que en ningún tiempo vea la luz del sol
una sola muchacha de una sabiduría tal.

15. Si no se opone una proposición afirmativa a:
No es posible ya hallar para los muertos remedio de vida[453],
el poeta Íbico no declaró así:
No es posible ya hallar para los muertos remedio de vida.
Sí.
No se opone una proposición afirmativa a:
No es posible ya hallar para los muertos remedio de vida.
Sí.
El poeta Íbico no declaró así:
No es posible ya hallar para los muertos remedio de vida.

16. Si no hay locuciones ambiguas, Eurípides, al declarar así:

No podría alguien honesto venir de padre villano[454],

no ⟨negaba
«podría alguien honesto venir de padre villano».

---

[452] SAFO, *PMG* fr. 56 PAGE.
[453] ÍBICO, *PMG* fr. 312 PAGE.
[454] EURÍP., fr. 333 N^2, atribuido al *Dictis*.

Sí.
No hay expresiones ambiguas.
Sí.
Eurípides, cuando declaraba:

no podría alguien honesto venir de padre villano,

no negaba:
«podría alguien honesto venir de padre villano»⟩[455].

17. Si es o verdadero o falso lo dicho por Eurípides de este modo

No sepultamos así a los marineros muertos[456],

se opone una proposición afirmativa a:

No sepultamos así a los marineros muertos.

Sí.
No se opone una proposición afirmativa a:

No sepultamos así a los marineros muertos.

Sí.
No es ni verdadero ni falso lo dicho por Eurípides de este modo:

No sepultamos así a los marineros muertos.

18. Si Eurípides decía con verdad:

No hay tierra más dulce que la que te crió[457],

se opone una proposición afirmativa a:

No hay tierra más dulce que la que te crió.

Sí.
No se opone una proposición afirmativa a:

no hay tierra más dulce que la que te crió.

Sí.

---

455 Suplemento de Cavini. Un argumento se ha perdido en este lugar del papiro.

456 *Hel.* 1245.

457 De una tragedia incierta, fr. 817 N^2. Mette la asigna a *Fénix* de Eurípides, cf. fr. 1137b Mette.

No decía Eurípides con verdad:

No hay tierra más dulce que la que te crió.

19. Si Eurípides declaró así:

No es posible ser feliz hasta el final[458],

se opone una proposición afirmativa a:

No es posible ser siempre feliz hasta el final.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

No es posible ser feliz hasta el final.

Sí.

No declaró Eurípides así:

No es posible ser feliz hasta el final.

20. Si así declaraba uno de los poetas[459]:

No te tengo por digno de poco, pero no tengo mucho,

alguien podría declarar de este modo:

«Ntengo por digno de poco, pero no tengo mucho».

Sí.

No hay nadie que pudiera declarar así:

«Ntengo por digno de poco, pero no tengo mucho».

Sí.

Ningún poeta declaraba así:

No te tengo por digno de poco, pero no tengo mucho.

21. Si Agamenón negaba así:

No creí irritar de tal manera el valeroso corazón de Aquiles
De manera tan terrible, pues era un gran amigo mío,

hay una proposición:

«Ncreí irritar de tal manera el valeroso corazón de Aquiles
De manera tan terrible, pues era un gran amigo mío».

Sí.

---

[458] *Supl.* 207.

[459] De una tragedia de autor desconocido, fr. 103d KANN.-SNELL.

No hay una proposición:
«Ncreí irritar de tal manera el valeroso corazón de Aquiles
De manera tan terrible, pues era un gran amigo mío».
Sí.
No negaba Agamenón así:
No creí irritar de tal manera el valeroso corazón de Aquiles
De manera tan terrible, pues era un gran amigo mío.

22. Si el poeta Alcmán declaraba así[460]:
No era un varón vulgar ni torpe,
alguien podría afirmar:
«Nera un varón vulgar ni torpe».
Sí.
Nadie podría afirmar:
«Nera un varón vulgar ni torpe».
Sí.
No declaraba así el poeta Alcmán:
No era un varón vulgar ni torpe.

23. Si nadie declarara así[461]:
«Mas soy, a mi vez, firme
y no agradable a mis conciudadanos»,
no habría declarado así Anacreonte:
Mas no soy, a mi vez, firme
ni agradable a mis conciudadanos.
Sí.
Nadie podría declarar:
«Mas soy, a mi vez, firme
y no agradable a mis conciudadanos».
Sí.
Anacreonte no declaró así:

---

[460] *PMG* fr. 16 Page.
[461] *PMG* fr. 26 Page.

Mas no soy, a mi vez, firme
ni agradable a mis conciudadanos.

24. Si Safo cuando declaraba de esta manera[462]:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos,
estaba negando
«Sé lo que haré, dos son mis pensamientos»,
se trata de expresiones ambiguas.
Sí.
No son expresiones ambiguas.
Sí.
Safo cuando declaraba:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos,
no estaba negando:
«Sé lo que haré, dos son mis pensamientos».

25. Si Safo negaba de esta manera:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos,
hay una proposición afirmativa opuesta a:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos.
Sí.
No hay una proposición afirmativa opuesta a:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos,
Sí.
Safo no negaba de esta manera:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos.

26. Si un poeta declarara así[463]:
No he visto muchacha veloz como el viento,
hay una proposición afirmativa opuesta a:
No he visto muchacha veloz como el viento.

---

[462] El texto presenta ciertas irregularidades métricas y ha sido corregido en el primer verso por Bergk en «Pero no soy fácil de apartar».

[463] De un poeta desconocido, *PMG fr. adesp.* 958 Page.

Sí.
No hay una proposición afirmativa opuesta a:
No ⟨he visto muchacha veloz como el viento.
Sí.
No dijo un poeta así:
No he visto muchacha veloz como el viento⟩[464].

593 Galeno, *Sobre los sofismas lingüísticos* 4, XIV, pág. 595 Kühn[465]

Dado que los estoicos han tratado algunos puntos sobre estos temas, merece la pena que los que abordan el tema en detalle vean si alguno de sus modos queda fuera de los ya dichos. Esta prueba podría considerarse inductiva, y, por lo demás, no sería justo dejar de mencionar las opiniones de gente de prestigio. Dejemos por ahora la definición de ambigüedad, aunque en muchos puntos parece contradecir nuestras ideas (se trataría en efecto de otra investigación). Hay que considerar las diferencias mismas entre las ambigüedades mencionadas. Según los más distinguidos son ocho. La primera la que llaman «común al continuo y divisi-

[464] Suplemento de Cavini. Siguen dos ejercicios más que usan el verso último de Alcmán, pero su reconstrucción es difícil a partir de los restos que quedan.

[465] El texto ofrece la única clasificación de las ambigüedades atribuida expresamente a los estoicos, pero se encuentra en un estado bastante difícil. La enumeración es incorporada por Galeno para probar la correción y amplitud de la clasificación aristotélica de las falacias que derivan del lenguaje (cf. *Ref. sof.* 4, 165b 23-23). Cf. R. B. Edlow, «The Stoics on ambiguity», *JHP* 13 (1975), 423-435. Un tratamiento detallado del texto con traducción inglesa se debe a Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, págs. 175-183, quien toma la edición de Gabler como texto de referencia, junto con el texto del retor Teón, *Progimnásmata* pág. 80, 30-81, 13 Spengel *(deest SVF)*, que presenta una lista de tipos de ambigüedad semejantes, que atribuye a los dialécticos. Atherton, *Ibidem*, págs. 192-214, hace una detallada comparación entre los dos textos.

ble»[466], como *AULĒTRISPESOUSA*: la ambigüedad es común al sustantivo *Aulētrís* y al sustantivo dividido[467]. La segunda deriva de la ⟨homonimia⟩ en los nombres simples[468], como 'viril', bien una túnica, bien un hombre. La tercera deriva de la homonimia en la unión de las palabras, *v. gr.* «el hombre existe», es ambigua la expresión entre significar que existe la sustancia o el caso[469]. La cuarta deriva de la elipsis, como «tuyo es el hijo...»[470], pues en efecto falta el término medio, por ejemplo el del dueño o del padre. La quinta deriva del pleonasmo, como la siguiente, «le prohibió navegar»: la presencia de la negación deja incierto del conjunto, si es que le prohibió navegar o no navegar[471]. La sexta dicen que es la que no deja clara qué parte carente de significado se añade a otra, como en *KAINYKENEPARELASSEN*[472], pues la letra ⟨*ē*⟩ podría ser ⟨primera o última⟩, ⟨o bien⟩[473] la conjunción disyuntiva. La séptima es la que no deja claro qué parte significan-

---

466 Seguimos las correcciones de Von Arnim al texto de Galeno propuestas en aparato crítico: *eirouménou* en lugar de *eirēménou*. Atherton incorpora la corrección de los términos en *diērēménou* y *adiairétou*, siguiendo el paralelo del texto de Teón.

467 El ejemplo permite dos segmentaciones diferentes: *Auletrìs pesoûsa* («la flautista al caer») y *Aulè trìs pesoûsa* («la casa al caer tres veces»). El mismo ejemplo aparece en Diόg. Laerc., VII 62.

468 Corrección *(haploîs* en lugar de *haplôs)* y suplemento de Von Arnim.

469 En el primer caso se refiere a la entidad «hombre»; en el segundo deberíamos traducir como «'hombre' existe», refiriéndonos al sustantivo.

470 Corrección de Gabler. Para suplir el ejemplo ininteligible en la forma que transmite el texto de los ms., Atherton incorpora la propuesta de Sedley: «¿de quién eres tú?».

471 La ambigüedad deriva de que el verbo *apagoreûō* en griego puede incluir, como en sus correspondientes latinos, una negación en la subordinación. Así, *prohibeo ne venias*: «te prohíbo venir».

472 Se trata de una cita de *Il.* XXIII 382.

473 Los suplementos son de Gabler, aceptados por Atherton.

te se añade a otra, como *cincuenta de cien hombres dejó el divino Aquiles*[474]. La octava ⟨...⟩ la que no muestra a qué se refiere algún término, como la que ⟨hallarías⟩ en «Dión es ⟨también⟩[475] Teón», pues es incierto si se refiere a la existencia de ambos o a algo así como que Dión es Teón y viceversa[476].

594 Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* II 111-112.

Quienes introdujeron la coherencia *(synártēsis)* consideran que es válida una implicación cuando la contradictoria *(antikeímena)* de la consecuente está en conflicto con la antecedente. Según ellos, las implicaciones anteriores no son válidas, pero la siguiente es válida: «Si es de día, es de día»[477].

595 Alejandro de Afrodisias, *Sobre el destino* 13, págs. 181, 13-182, 20 Bruns[478]

Pues tras eliminar que el hombre tenga potestad de elección y acción entre opuestos, dicen que lo que está en nues-

---

[474] El verso puede significar también «cien de cincuenta» o «ciento cincuenta», debido a que estos numerales son indeclinables en griego.

[475] Los suplementos son de Sedley, aceptados por Atherton. El texto de Von Arnim presenta el ejemplo como «Dión es Teón».

[476] Para la primera interpretación deberíamos traducir la frase como «Dión es y Teón también».

[477] La mayoría de los estudiosos consideran que Sexto se refiere bajo la expresión elíptica a Crisipo, cf. Gould, *Chrysippus*, págs. 74 s., Steinmetz, «Stoa», págs. 600 s., a partir de los paralelos que ofrece Dióg. Laerc., VII 73-74 *(SVF* II 215). Sexto Emp., *Contra los profesores* VIII 88-90 *(SVF* II 214), desarrolla una crítica sobre la idea de contradicción de los estoicos.

[478] Aunque en *SVF* se incluye la práctica totalidad de *Sobre el destino* de Alejandro de Afrodisias desde el capítulo 7 hasta el final, recogemos en esta sección los textos que Von Arnim presentaba como fieles al pensamiento de Crisipo sobre el destino. Bobzien, *Determinism and Freedom*,

tro poder es lo que ocurre por nuestro intermedio. En efecto, dicen, puesto que las naturalezas de las cosas que son o nacen son diferentes y diversas (pues no son las mismas las de los seres animados y las de los inanimados, ni, a su vez, las de los animados son todas las mismas, porque las diferencias de especie entre los seres revelan diferencias de sus naturalezas), y lo que sucede por cada cosa sucede según su naturaleza propia (lo que sucede por la piedra según la de la piedra, lo que sucede por el fuego según la del fuego y lo que sucede por el animal según la del animal), dicen que nada de lo que por cada ser sucede según su propia naturaleza puede ser de otro modo, sino que cada cosa que sucede por ellos lo hace obligadamente, por necesidad no de la violencia, sino del no poder lo que es de tal natural, cuando son las circunstancias tales que es imposible que no se le presenten, moverse de algún otro modo que no sea de ese modo determinado. Pues ni la piedra, si es arrojada desde cierta altura, no podría dejar de caer hacia abajo, si nada lo impide; por el tener ella peso en sí misma es por naturaleza la causa de semejante movimiento y, cuando se dan también las causas externas que contribuyen al movimiento natural de la piedra, es necesario que la piedra se mueva según su natural (en cualquier caso y necesariamente le asisten estas causas por las que se mueve). No sólo no puede dejar de moverse, si se dan esas circunstancias, sino que necesariamente se mueve en ese momento y sucede ese movimiento por el destino por medio de la piedra. El mismo argumento vale para

págs. 8-9 y detalladamente págs. 359 ss., toma los textos de Alejandro, junto con el de Nemesio (fr. 463), como punto de partida para establecer la doctrina de un estoico anónimo contemporáneo. Cf. también Duhot, *La conception stoïcienne de cause,* págs. 236-240. Hemos seguido la edición aumentada de Sharples, quien añade los textos pertinentes de *Mantisa* y *Cuestiones.* Cf., *infra*, frs. 601-602.

los demás casos. Tal como sucede en los inanimados, también así, dicen, se da en los animales, pues hay también en los animales un movimiento conforme a naturaleza que es el conforme a su impulso. Pues todo animal, cuando se mueve en tanto que animal, sigue el movimiento conforme al impulso, que sucede por efecto del destino por medio del animal.

Así las cosas, dado que por efecto del destino suceden los movimientos y los procesos en el universo, unos por medio de la tierra, si así toca, otros por el aire, otros por el mar y otras por algún otro elemento, siendo así que algunos acontecen por los animales (éstos son los que suceden conforme al impulso), estos que suceden por medio de los animales por efecto del destino dicen que están en poder de los animales, y suceden en lo que a la necesidad respecta de manera semejante a los demás: deben también darse entonces las causas exteriores necesarias, de suerte que precedan de alguna manera por necesidad al movimiento que de ellos mismos deriva conforme al impulso. Pero, puesto que estos movimientos suceden por medio del impulso y el asentimiento, mientras que los de aquellos suceden por el peso, por el calor, y otros por alguna otra *** dicen que éstos están en poder de los animales, pero respecto de aquellos no están ya en poder de la piedra o del fuego. Ésta es su opinión sobre las cosas que están en nuestro poder, resumida en pocas palabras.

596 Alejandro de Afrodisias, *Sobre el destino* 26, págs. 196, 13-197, 2 Bruns

Las dificultades de que haya algo de ese género que esté en nuestro poder, tal y como cree la concepción común de los hombres, no deja de ser razonable que las planteen, pero que se eleven a esas dificultades como si se tratara de cosas

reconocidas para eliminar, de un lado, lo más evidente y convertir la vida humana en un escenario o un juego de niños, y combatir, por otro, las dificultades que se plantean contra ellos, ¿no es algo completamente absurdo? Pues tampoco aquel que no puede resolver alguno de los argumentos de Zenón contra el movimiento tiene inmediatamente que eliminar el movimiento. En efecto, la evidencia de la cosa es razón más adecuada para el asentimiento que toda persuasión que pretenda eliminarla con argumentos. Pero tal vez no sea mala idea que también nosotros tomemos esas dificultades de las que tanto animo sacan y las examinemos para ver el estado de la cuestión porque quizá tampoco nos parezcan ser demasiado difíciles. Uno de los problemas que suscitan ellos es más o menos así. «Si están en nuestro poder —dicen— aquellas cosas de cuyos contrarios también somos capaces, y a acciones semejantes se aplican las alabanzas y los reproches, las exhortaciones y las disuasiones, los castigos y los premios, no estará en poder de los que tienen las virtudes el ser sabios y tenerlas, porque no son capaces de recibir los vicios correspondientes a las virtudes en cuestión. Y, de igual modo, tampoco los vicios están en poder de los viciosos, pues tampoco está en ellos el dejar de ser malvados. Pero es absurdo decir que no están en nuestro poder las virtudes y los vicios, y que las alabanzas y los reproches no se aplican a ellas. Por tanto, lo que está en nuestro poder no es de ese género *(sc.* de lo que podemos hacer lo contrario)».

597 ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Sobre el destino* 33, pág. 205, 1-21 BRUNS

Decir que yerran aquellos que no aceptan que en el mantenimiento de la actividad conforme al impulso en los seres vivos se mantiene también lo que depende de nosotros, por-

que todo lo que sucede conforme al impulso está en el que se mueve por el impulso, y tras esto preguntar si no es una actividad lo que está en nuestro poder; y, tras conseguir este punto, preguntar a su vez si no es cierto que, de entre las actividades, unas son conforme al impulso y otras no; y añadir de nuevo, tras dar por adquirido este punto, si no es menos cierto que, de entre las actividades, ninguna que no sea conforme al impulso depende de nosotros; concedido lo cual, afirmar sobre la base de estas afirmaciones que todo aquello que sucede conforme a impulso depende de los que así actúan, dado que no se da en ninguna de las acciones de otro género; y por esto decir que según ellos también se mantiene que depende de nosotros aquello que puede ser llevado a cabo o no por nosotros, pues las cosas que suceden de este modo se cuentan entre las que se dan conforme al impulso, ¿no es propio de gente que ignora por completo las materias que están en discusión?

598 Alejandro de Afrodisias, *Sobre el destino* 34, págs. 205, 24-206, 2 Bruns

Pues, tras admitir que cada compuesto natural es tal cual es conforme al Destino, como si fuera lo mismo decir «por naturaleza» y «conforme al Destino», añaden: «Por consiguiente, conforme al Destino percibirán los animales y seguirán su impulso y, de los animales, unos realizarán acciones sólo, otros realizarán actos racionales, y unos cometerán faltas, otros obrarán rectamente. Esto, en efecto, es para ellos conforme a la naturaleza, pero dado que permanecen las acciones erradas y las rectas, y no permanecen ignoradas sus naturalezas y cualidades, también permanecerán las alabanzas y los oprobios, los castigos y los premios. Tal es en efecto la consecuencia y el orden de la cosa».

599 Alejandro de Afrodisias, *Sobre el destino* 35, págs. 207, 4-21 Bruns[479]

No omitamos tampoco aquel famoso razonamiento por el que se ufanan creídos de que es capaz de demostrar algo de lo que hemos expuesto anteriormente. Dicen, en efecto: «No es el caso que el Destino sea de este modo y no haya el hado, ⟨ni que haya el hado⟩ y no haya la suerte, ni que haya la suerte y no haya retribución, ni que haya retribución y no haya ley, ni que haya ley y no haya recta razón que mande lo que hay que hacer y prohíba lo que no hay que hacer. Pero se prohíben las faltas y se ordenan las acciones rectas. Por tanto no es el caso que sea tal el Destino y no haya faltas y acciones rectas. Pero si hay faltas y acciones rectas, hay virtud y vicio, y si hay estas cosas, hay lo digno y lo indigno. Pero lo digno merece alabanza, lo indigno oprobio. Por tanto no es el caso que sea tal el Destino y no haya lo que merece alabanza u oprobio. Pero lo que merece alabanza es digno de premio, lo que merece oprobio de castigo. Por tanto no es el caso que sea tal el destino y no haya premio y castigo. Pero el premio es reconocimiento de distinción, el castigo una corrección. Por tanto, no es el caso que sea tal el Destino y que no haya reconocimiento de distinción y corrección. Si esto es como se ha dicho, se mantienen, aunque todas las cosas ocurran según el Destino, las acciones rectas y las faltas, los premios y los castigos, y el reconocimiento de distinciones, y las alabanzas y los reproches».

600 Alejandro de Afrodisias, *Sobre el destino* 37, pág. 210, 14-29 Bruns

Pero veamos también un argumento que se añade a este, por si comporta la misma necesidad. Dice de este modo:

---

[479] Sobre este capítulo, cf. M. Vegetti, «Fato, valutazione e imputabilità. Un argomento stoico in Alessandro, *De Fato* 35», *Elenchos* 10 (1991), 257-269.

«No es el caso que todo es conforme al Destino y la organización del universo no es sin obstáculo y sin impedimento. Ni es el caso que esto sea así y no exista el universo, ni que exista el universo y no existan los dioses, ni que existan los dioses y no sean buenos; pero si esto es así, existe la virtud; pero si existe la virtud existe la sabiduría, pero si esto es así, existe la ciencia de las cosas que hay que hacer y las que no hay que hacer. Ahora bien, hay que hacer las acciones rectas, no hay que cometer las faltas. Entonces, no es el caso que todo suceda conforme al Destino y que no haya acción recta y falta. Pero las acciones rectas son dignas, las faltas indignas, y las cosas dignas requieren alabanza, las malas oprobio. Por tanto, no es el caso que todo es conforme al Destino y que no haya cosas que requieran alabanza y oprobio. Pero si esto es así hay alabanzas y oprobios. Pero aquello que alabamos lo honramos, lo que criticamos lo castigamos, y el que concede honores distingue, el que castiga corrige. Por tanto, no es el caso que todo ocurra conforme al Destino y que no haya distinción y corrección».

601 ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Cuestiones* II 4, págs. 50, 30-51, 18 BRUNS

Si depende de nosotros aquello cuyo contrario depende de nosotros, aquello, cuyo contrario no depende de nosotros, no depende de nosotros. Pero lo contrario de lo que depende de nosotros no depende de nosotros, pues de lo que depende de nosotros es contrario lo que no depende de nosotros. Pero, entonces, ni siquiera lo que depende de nosotros ⟨depende de nosotros⟩. Y si lo que depende de nosotros no depende de nosotros, nada depende de nosotros. Por consiguiente, según aquellos para los que depende de nosotros aquello cuyo contrario depende de nosotros, conforme a estos nada depende de nosotros.

602 Alejandro de Afrodisias, *Cuestiones* II 5, pág. 51, 2-26 Bruns

A que hay algo en nuestro poder se opone que nada hay en nuestro poder. ⟨Pero que nada esté en nuestro poder es⟩[480] imposible, así que lo contrario de que haya algo en nuestro poder es imposible. Ahora bien, aquello cuyo contrario es imposible, es conforme al Destino, si es que ocurren conforme al Destino aquellos sucesos cuyos contrarios es imposible que sean o que lleguen a ser[481]. Entonces, que hay algo en nuestro poder es conforme al Destino, por el hecho de que hay algo en nuestro poder conforme al Destino queda a salvo el que haya algo en nuestro poder según aquellos que piensan que todo ocurre conforme al Destino.

603 Ps. Plutarco, *Sobre el hado* 11, 574D-F[482]

Pues bien, tal sería nuestra doctrina resumida en sus puntos fundamentales, pero la contraria no sólo deja todo al Destino, sino conforme al Destino, pues todo concuerda con otra cosa. Todo concuerda con otra cosa, y lo que concuerda con otra cosa evidentemente concuerda a su vez con otra. Pues bien, conforme a nuestro argumento ya queda dicho que en primer lugar está lo posible, en segundo lugar lo que está en nuestro poder y, en tercer lugar, la fortuna, el azar y cuanto es conforme a esas cosas. En cuarto lugar, la alabanza, el oprobio y lo que a eso se vincula, en quinto lugar y por encima de todo sean las súplicas a los dioses y su rituales. Según este razonamiento todas las argumentaciones del

[480] Integración de Von Arnim.

[481] Según Sharples, pág. 177, lo que sigue no pertenece a la formulación de la cuestión, sino al comentario de Alejandro.

[482] Hemos ampliado respecto a Von Arnim para incluir el contexto dialéctico en el que se insertan las opiniones estoicas, cf. sobre este libro y su recepción de las teorías estoicas Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, págs. 308-316.

perezoso, del segador y aquel que recibe su nombre del destino, resultan ser en verdad sofismas.

Pero, según el razonamiento contrario, en primer lugar se situaría que nada sucede sin causas sino conforme a causas antecedentes; en segundo lugar, que este universo se gobierna por la naturaleza, que comparte un mismo hálito e interactúa consigo mismo; y en tercer lugar, aquello que parecen ser las mejores testimonios de esos hechos: el arte adivinatoria, que goza de prestigio entre todos los hombres, porque verdaderamente creen que su existencia es una con la del Dios; segundo, la complacencia de los sabios con aquello que ocurre, en la idea de que todo ocurre conforme al Destino; y, tercero, el famoso dicho de que toda proposición es o verdadera o falsa. He hecho mención precisa de todo, lo justo como para que sean evidentes, en breves términos, las cuestiones básicas sobre el Destino que deben indagarse a una comprobación rigurosa de los argumentos en uno y otro sentido, pero dejemos el detalle para otra ocasión.

604 GALENO, *Sobre las causas cohesivas* 1, 1-2, 4 LYONS[483]

He sabido que los filósofos estoicos fueron los primeros en dar nombre a la causa cohesiva *(contentiua)* [484], que tam-

---

[483] La traducción completa del texto latino se encuentra en DUHOT, *Théorie stoïcienne de la causalité*, págs. 282-290, y un análisis detallado *ibid.*, págs. 153-159. La edición árabe es de M. LYONS, *Galen*: *on cohesion*, ed. y trad., *CMG, Suppl. Or.* 2, Berlín, 1969, con traducción inglesa. La traducción de L.-S. es una adaptación de la versión inglesa de Lyons, pero presentan la versión latina en el texto, como hace también Dufour, que es la que hemos seguido.

[484] *Contentiva* traduce el griego *synektiká* por el sentido, pero por la etimología parece más adecuada la traducción alternativa de *coniuncta* de *synechés*, que, además, hace patente un sentido importante del término, como es la unión que resulta en un continuo. DUHOT, *Théorie stoïcienne*

bién se llama «vinculada» *(coniuncta)*. Pretenden, en efecto, que los cuerpos que Aristóteles llama homeómeros y Platón, primeros están hechos a partir de los cuatro elementos, y que a partir de ellos se componen los demás cuerpos. Entre los elementos llaman a unos materiales y a otros, activos y dotados de fuerza *(uirtuosa)*, y dicen que los materiales están sustentados por los dotados de fuerza; que el fuego y el aire son elementos activos, mientras que la tierra y el agua son materiales, que se atreviesan completamente en las mezclas, evidentemente los activos a los materiales, como el aire y el fuego atraviesa el agua y la tierra; que el aire es frío, el fuego, caliente, y que la sustancia recibe concreción y concentración por la naturaleza aérea, pero se extiende y se expande hasta que ocupa un amplio espacio por obra del fuego; y que son sutiles los elementos activos, mientras que los otros son pesados. Llaman hálito *(spiritus)* a toda sustancia sutil, cuya labor es cohesionar todos los cuerpos naturales y los de los seres vivos, ...[485]

Toca a Ateneo de Atalia, que fundó la escuela médica de los penumatistas[486], el haber dicho que la causa de las enfermedades es vinculada *(coniuncta)*, bien porque lo tomó

---

de la causalité, pág. 153, nota 2, señala que Galeno usa frecuentemente de manera sinónima *synektikón* y *synéchon* calificando a *aítion*.

[485] Sigue una comparación sobre los modos artificiales (nudos, cola, etc.) y naturales (cartílagos, carne, etc.) de cohesión. Para los estoicos, es el hálito o *pneûma* lo que obra esa cohesión y es, por tanto, la causa cohesiva.

[486] Ateneo de Atalia en Panfilia, discípulo de Posidonio, vivió en el siglo I a. C. Se le considera fundador de una escuela estrechamente vinculada con el estoicismo por su dotrina del *pneûma*. De esta escuela es también Arquígenes de Apamea, de la época de Trajano, cf. fr. 4. Para estas distinciones en la terminología médica aribuidas a Ateneo, cf. GAL., *Def. med.* XIX pág. 392 K. Cf. R. GOULET, «Athénaios d'Attallia», A480, *DPhA* I, págs. 643-644.

de la escuela estoica (asistió, en efecto, a las clases de Posidonio); pero no es adecuado para los otros médicos, que cultivan otras doctrinas, buscar causas vinculadas de cada enfermedad, como tampoco de los cuerpos homeómeros que hay en la naturaleza. Tampoco les corresponde hablar de los diferentes tipos de causas como Ateneo, quien decía que había tres primeras y generalísimas, que son, en primer lugar, las vinculadas *(coniunctae)*, en segundo lugar, las antecedentes *(antecedentes)* y, en tercer lugar, las iniciales *(procatarcticae)*. Llaman así *(sc.* iniciales) a todas las cosas externas al cuerpo que le perjudican y provocan la enfermedad. Las causas que actúan desde el interior se llaman antecedentes, pero la alteración del hálito connatural que se produce por las antecedentes, además de por causa de las externas, cuando el cuerpo resulta humidificado, desecado, enfriado o calentado, dice que son causas vinculadas de las enfermedades: es, en efecto, el aire que pasa a través de los cuerpos homeómeros y les trasmite su propia alteración. Así pues, dicen que muchas veces las causas vinculadas son resultado directo de las iniciales.

605 *Pap. Mil. Vogliano* inv. 1241[487]

... a pesar de su progreso lo posee. Pues del mismo modo que la ceguera posee al que sigue progresando y antes estaba ciego, así también el estúpido, aunque sigue progre-

[487] Atribución propuesta por Colombo, «Un nuovo frammento di Crisippo?», no aceptada por M. F. Decleva Caizzi, *CPF* I 1*, p. 430 y * CPF I 1*** 100 («Stoici») 12 T, págs. 813-814. La edición seguida es la de F. Decleva Caizzi y M. S. Funghi, «Un testo sul concetto stoico di progresso morale (*PMilVogliano* inv. 1241)», *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica* (Studi e Testi per il Corpus dei Papiri Filosofici 3), Florencia, 1988, págs. 85-124; cf. M. Gigante, «Dossografia stoica», en *STCPF* 5 (1991), 123-126, y F. Decleva-Caizzi & M. S. Funghi, «Dossografia stoica. Risposta a M. Gigante», *ibid.*, págs. 127-134.

sando hacia la virtud no es menos insensato hasta que, superando un tal progreso, alcanza la disposición que desde ese instante elimina la insensatez por completo, según añadieron los que muestran con claridad tales cosas[488]. En efecto, de camino a una ciudad uno marcha más adelantado que el otro, pero, con todo, aun llegando cerca de la ciudad, no se encuentra ya en ella, pese a todo su progreso.

Así que el progreso en la virtud, ni siquiera cuando se extiende, llega a sabiduría y se libra de la insensatez. También se puede aportar el ejemplo de los cachorros que la falta de visión hace ciegos al nacer[489] y afirmar que eso demuestra que el que se acerca a la virtud no alcanza la sabiduría hasta que no se es sabio: de hecho tampoco los cachorros ven la luz, pero con el paso de tiempo ...

606 Plinio, *Historia Natural* XXX 103[490]

Crisipo el filósofo dice que el *phryganium* como amuleto sirve de remedio para las fiebres cuartanas. Qué animal sea, ni él lo describió ni hemos hallado a quien lo haya conocido. Pero la opinión de un autor tan serio ha tenido que ser expuesta, por si alguien se aplica con más éxito a su indagación.

---

[488] Probablemente Crisipo; cf. Dióg. Laerc., VII 120 (fr. 318). Esta expresión muestra que el escrito no deriva de un estoico antiguo, sino que es de naturaleza doxográfica. Para el argumento del camino, cf. Máximo de Tiro, XXXIX 3.

[489] Aristót., *Hist. anim.* VI 574a 24 y Cic., *Del supremo bien y del supremo mal* IV 14, 48 *(SVF* III 530). *Aorasía* designa la falta de visión que procede no de una privación irreversible, sino de una situación en la que el ser en cuestión no está todavía en disposición de una facultad, cf. Arist., *Categ.* 13a y las reflexiones crisipeas sobre la privación (cf. frs. 5-9).

[490] Sobre la posibilidad de que esta mención a Crisipo sea el filósofo estoico, cf. C. Nailis, «Chrysippus philosophus ou Chrysippus medicus?», *L'Ant. Class.* 13 (1944), 113-118.

CORRESPONDENCIAS DE ESTA TRADUCCIÓN CON *SVF*, LONG-SEDLEY Y *FDS*

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*

Testimonios

1	II 1, 6-10, 279, 685, 744, 747, 1071; III 685	31O, 31Q	154, 1205
2	II 2-3, 5		160
3			
4	II 19		
5	II 1		
6	I 28		126
7	I 27		123
8	I 14; II 4		
9			
10			
11	II 21		
12			
13	II 12		160

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
14	III, pág. 209, fr. 1		
15	II 34		171
16			121
17			118
18			119
19			
20			
21	II 29		158
22			159
23			127
24	II 287, III 622	37L	98, 238, 797, 1220, 1228, 1255
25	II 11		
26			
27	II 3		
28	II 3b		155
29	I1 13-18		194
30			
31			157
32	II 22		
33	II 23		
34	II 24		233, 599
35			
36			
37			
38	II 26		
39			86
40	II 27		
41	II 28		218
42			
43	II 32		351
44			156
45	II 33	40G	301

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
46			157
47			
48			
49			
50			
51			
52			
53			
54			
55	I 26		
56			
57			
58			
59			

FRAGMENTOS

1	II 193	34A	874
2	II 207	35A	914
3	II 226	32C	621
4	II 47		239
5	II 174		955
6	II 175		942
7	II 177		936, 938, 933
8	II 178		937
9	II 179		935
10	II 283	38A	993
11	II 284		
12	II 551		
13	II 551		
14	II 151		640
15	II 206a		41

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
16	II 109		351
17	II 109		289
18	II 109		290
19	II 298a	37G	698
20			
21	III 464		
22	I 1; III, pág. 202, fr. 1		
23	III, pág. 202, fr. 2		
24	III, pág. 202, fr. 3		
25			
26			
27			
28	III, pág. 202, fr. 4		
29	III, pág. 202, fr. 5		
30	III, pág. 202, fr. 6		
31	III, pág. 202, fr. 7		
32	III, pág. 202, fr. 8		669
33	II 37	26B	187
34	II 105	40A	254
35	II 841	47H, 53V	278
36	II 50		25
37	II 129	31P	
38	II 271		
39	II 31, 126		217
40	II 297, 298	31H	51
41	III 698	66B	54
42	III 256		
43	III 259		
44	III 49		
45	III 295		
46	III 350		
47	III, pág. 197, fr. 1		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
48	III, pág. 198, fr. 2		
49	III, pág. 198, fr. 3		
50	III, pág. 199, fr. 4		
51	III, pág. 199, fr. 5		
52	III, pág. 199, fr. 6		
53	III, pág. 199, fr. 6		
54	III 709, pág. 199, fr. 6		
55	III, pág. 199, fr. 7		
56	III, pág. 199, fr. 8		
57	III, pág. 199, fr. 9		
58	III, pág. 200, fr. 10		
59	III, pág. 200, fr. 11		
60	III, pág. 200, fr. 12		
61	III, pág. 200, fr. 13		
62	III, pág. 200, fr. 14		
63	III, pág. 200, fr. 15		
64			
65			
66	II 729a		
67	III 137	58H	
68	III 148		
69	III 418, 672		
70	III 25		
71	III 390		
72	II 397	28P	845
73	III 691, 693		
74	III 693		
75	III 697		
76	III 701		
77	III 716		
78	III 702	67X	
79	III 703		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
80	II 42		
81	II 270		
82	III 704		
83	III, pág. 195, fr. 1		
84	III, pág. 195, fr. 2		
85			
86	II 1125		
87	III 699		
88	II 1175 y III 23		
89	III 367		
90	II 724		
91	II 1182		
92	III 545	66A	
93			
94	III 23		
95	III 748		
96	III 705		
97	III, pág. 195, fr. 1		
98	III 455		
99	III 157		
100	III 288		
101	III 313		
102	III 24		
103	III 289		
104	III 297		
105	III 226 y 211		
106	II 913	55M	
107	II 914		
108	II 915		
109	II 939	55P	
110	II 925 y 999		
111	II 998	62F	
112	II 998		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
113	II 927		
114	III 667		
115	III, pág. 196, fr. 2		
116	III, pág. 196, fr.3		
117	II 1187		
118	II 1201		
119	II 1202		
120	II 1200 y 1204		
121	II 1205		
122	1206		
123	II 1072		
124	III 716 y 718		
125	II 1022	43A	
126	II 1076		
127	II 687		
128	II 1077		
129	II 1078	54S	
130	II 1176		
131	II 1049		
132	II 1068		
133	II 1049		
134	III 212		
135	III 212		
136	III 326		
137	III 156		
138	III 527		
139	III 54, 210 y 55		
140	III 54 y 210		
141	III 299 y 243	61F	
142	III, pág. 197, fr.4		
143	III 174		
144	III 688		
145			

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
146	III 752		
147	III 30		
148	III 29		
149	III 308		
150	III 709		
151	III 674		
152	III 674 y 672		
153	III 674		
154	II 518	51C	
155	II 553		
156	II 434		
157	II 550	49I y 29D	
158	II 913	55M	
159	II 624	52F	994
160	III 617		
161	II 1183		
162	II 1191		
163	II 1216		
164	II 517	51C	
165	III 175		
166	III 314	67R	
167	III 353	67Q	
168	III, pág. 201		
169	II 412		
170	II 1178		
171	III 457		
172	III 461		
173	III 458		
174	III 483		
175	III 459		
176	III 459	65G	
177	III 384		
178	III 456		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
179	III 461		
180	III 340 y 462		
181	III 462	65J	
182	III 466		
183	III 463	65D	
184	III 461		
185	III 462		
186			
187			
188	III 465		
189	III 465		
190	III 466	65O	
191	III 467		
192	III 468		
193	III 469		
194	III 229b		
195	III 461		
196	III 470		
197	III 471		
198	III 471a		
199	III 472		
200	III 472		
201	III 473	65T	
202	III 474		
203	III 474		
204	III 475		
205	III 476		
206	III 477		
207	III 478		
208	III 479		
209	III 480	65L	
210	III 481		
211	III 482		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
212	III 417		
213	III 484		
214	III 485		
215	III 486		
216	III 487		
217	III 488		
218	III 706		
219	III 706		
220			
221	III 714		
222	III, pág. 203		
223	III 728		
224	III 745		
225			
226			
227	II 604	46E	
228	II 605	46F	
229	II 633	53X	
230			
231	II 1000	55K y 66D	
232	II 1169 y 1170	54Q	
233	II 634 y 644	47O	
234	II 693	52B	
235	II 1023		
236	III 69 y 139	60B	
237	III 139		
238	III 139		
239	III 753	67F	
240	III 761	61K	
241	II 242		1103, 1107 y 1131
242	III 178	57A	

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
243	III 4	63C	
244	III 85	60R	
245	III 85	60R	
246	III 223	61K	
247	III 724		
248	II 579		
249	II 636		
250	II 937	54T	
251	II 1181	61R	
252	II 1181		
253	III 153		
254	III 153		
255	III 526		
256	III 760		
257	III 754		
258	II 1163	54O	
259	II 300 y 299	44B	
260	II 316		
261	II 580	47B	
262	II 581		
263	II 140		
264	II 741		
265	II 867	53N	
266	II 479	48A	
267	II 429 y 449	47M	
268	II 429		
269	II 430	47T	
270	II 480	48B	
271	II 665		
272	II 128		
273	II 763		
274	III 68	60A	
275	II 435		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
276	II 683		
277	II 748		
278	II 1081		
279	II 1080		
280	II 1082		
28I	II 1082		
282	III 725		
283	III 726		
284	II 88I		
285	I 151 y II 882		
286	II 883		
287	II 884		561
288	II 885		
289	II 886	65H	
290	II 887		
291	II 890		
292	II 891		
293	II 892		
294	II 894		
295	II 894		
296	II 895	34J	
297	II 896		
298	II 896		
299	II 897		
300	II 897		
301	II 897		
302	II 897		
303	II 898		
304	II 898		
305	II 898		
306	II 899		
307	II 900		
308	II 901-902		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
309	II 902		
310	II 903		
311	II 904		
312	II 905		
313	II 906		
314	II 906		
315	II 907		
316	II 908-909		
317	II 55		
318	II 131	41D	88
319			2B
320	41 y 43	26B	1
321	II 30		
322	II 45	31I	252
323			230
324	II 51		95
325	II 54	39B	268
326	II 56		259
327	II 56		260
328			
329	II 62		351A
330	II 81		302
331	II 100		611
332	II 101		616
333	II 122		63
334	II 127	31P	351
335	II 134		38
336	II 143		512
337	II 147		536
338	II 148		539
339	II 152	37N	636
340	II 154		642
341	II 155		641

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
342	II 156		664
343	II 157		664
344	II 159		662
345	II 160		668
346	II 161		676
347			
348			
349			666
350			667
351	II 163		663
352			670
353			671
354			678
355	II 197		905
356	II 202		1008
357	II 202a	38F	994
358	II 203		914
359	II 208		235 y 951
360	II 210		947
361			947
362	II 212		688
363	II 234		
364	II 224	30Y	629
365	II 230	32G	399
366	II 231		227
367	II 233		231
368	II 217		1136
369	II 241	36A	1036
370	II 244		1081
371	II 245		1130
372	II 246		1151
373	II 247		1086
374	II 248	36H	1160

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
375	II 249	36C	1053
376	II 250	37I	1213
377	II 275		1201
378	II 276	37F	1242
379	II 277	37H	1243
380	II 278	30E	1247
381	II 281		1214
382	II 282	37H	1212
383	II 285		226
384	II 288		50
385	II 292		50
386	II 296		
387			
388			
389	I 86 y II 316		743
390	II 317		741
391	II 336	55A	762
392	II 364	30H	318A
393	II 365	50G	458
394	II 367		
395	II 411		
396	II 413	47A	
397	I 102, 496 y 413		
398	II 468	48F	
399	II 469		
400	II 470 y 473	48C	
401	II 471	48D	
402	II 481		
403	II 482	50A	
404	II 482	50B	
405	II 484 y 483	50C	
406	II 489	50C	460
407	II 486-487		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
408	II 492		758
409	II 495		
410	II 503	49A	
411	II 506		
412	II 509	51B	
413	II 510	51A	
414			
415	II 527		
416	II 531		
417	II 535		
418	II 539		
419	II 553		
420	II 555		
421	II 596	46K	
422	II 611		
423	II 618		
424	II 641		
425	II 642		
426	II 652		
427	II 677		
428	II 678		
429	II 693		
430	II 701		
431	II 703		
432	II 712		
433	II 761	28A	
434	II 761		
435	II 762	28A	843A
436	II 771		
437	II 789		
438	II 790	45D	
439	II 791		
440	II 800		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
441			
442	II 806		
443	II 806	53C	
444	II 811		
445	II 815		
446	I 142 y II 826	28F y 53K	
447	II 836	53L	
448	II 840		
449	II 886		
450	II 879	53G	
451	II 880		
452	II 910		
453	II 916		
454	II 953	54U	
455	II 935		
456	II 937		
457	II 943		
458	II 950-951	55Q	
459	II 952	34C y 38G	
460	II 954	38E	
461	II 956	55R	
462	II 974	62C	
463	II 975	62A	
464	II 978		
465	II 978		
466	II 978		
467	II 991	53O	
468	II 993		
469	II 994		
470	II 997	55R	
471	II 1008		
472	II 1011		
473	II 1012	55E	

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
474	II 1012		
475	II 1012		
476	II 1019		
477	II 1019		
478	II 1025		
479	II 1029		
480	II 1042		
481	II 1051		
482	II 1062		
483	II 1063		
484	II 1064		
485	II 1067		
486	II 1069		
487	II 1073		
488	II 1074		
489	II 1074		659
490	II 1085		
491	II 1090 y 1088		654
492	II 1094		
493	II 1095		656
494	II 1098		
495	II 1099		
496	II 1103		
497	II 1104		
498	II 1115		
499	II 1150		
500	II 1152	52P	
501	II 1153		
502	II 1154		
503	II 1158		
504	II 1160		
505	II 1189		
506	II 1192	42D	

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
507	II 1199		
508	II 1209		
509	II 1214		80
510	II 1214		
511	III 1	56A	
512	III 179	57E	
513	III 191		
514	III 177	53S	
515	III 5		
516	III 12		
517	III 16	63E	
518	III 12 y 460		
519	III 20		
520	III 21		
521	1 414		
522	III 22		
523	III 26		
524	III 27		
525	III 54		
526	III 54		
527	III 55	36H	
528	III 57		
529	III 75		
530	III 237	611	
531	III 246	61J	
532	III 251		
533	III 255	61B	
534	III 257		
535	III 258	61C	
536	III 261		
537	III 285		
538	III 117		
539	III 117		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
540	III 123		
541	III 123		
542	III 138		
543	III 144		
544	III 147		
545	III 148		
546	III 159		
547	III 322		
548	III 324		
549	III 351		
550	III 371		
551			
552	III 491	59A	
553	III 510	59I	
554	III 520-521		
555	III 539	61T	
556	III 546		
557	III 574		
558	III 579		
559	III 584		
560	III 627		
561	III 662 y 668		
562	III 657		
563	III 668		
564	III 689		
565	III 691		
566	III 694		
567	III 695		
568	III 695		
569	III 708		
570	III 713		
571	III 720		
572	III 727		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
573	III 733		
574	III 734		
575	III 735		
576	III 736		
577	III 737		
578	III 738		
579	III 746		
580	III 759		
581	III 759		
582	III 762		
583	III 769		
584	III 771		613
585	III 772		
586	III 773		614
587	III 774		615
588	III 775		617
589	III 776		620
590	III 777		
591			
592	II 180		1080
593	II 53	37Q	633
594			
595	II 979	62G	
596	II 984		
597	II 1001		
598	II 1002	62I	
599	II 1003	62J	
600	II 1005		
601	II 1007		
602	II 1007		
603	II 912		883
604		53F	
605			
605	II 737		

CORRESPONDENCIAS DE *SVF* CON ESTA TRADUCCIÓN

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
I 1	22	II 12	test. 13
I 14	test. 8	II 19	test. 4
I 26	test. 55	II 21	test. 11
I 27	test. 7	II 22	test. 32
I 28	test. 6	II 23	test. 33
I 86	389	II 24	test. 34
I 102	397	II 26	test. 38
I 142	446	II 27	test. 40
I 151	285	II 28	test. 41
I 413	397	II 29	test. 21
I 414	521	II 30	321
I 496	397	II 31	39
II 13-18	test. 29	II 32	test. 43
II 6-10	test. 1	II 33	test. 45
II 1	test. 1 y 5	II 34	test. 15
II 2	test. 2	II 37	33
II 3	test. 2	II 41	320
II 3a	test. 27	II 42	80
II 3b	test. 28	II 43	320
II 4	test. 8	II 45	322
II 5	test. 2	II 47	4
II 11	test. 25	II 50	36

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
II 51	324	II 163	351
II 53	593	II 174	5
II 54	325	II 175	6
II 55	317	II 177	7
II 56	326	II 178	8
II 56	327	II 179	9
II 62	329	II 180	592
II 81	330	II 193	1
II 100	331	II 197	355
II 101	332	II 202	356
II 105	34	II 202a	357
II 109	16	II 203	358
II 109	17	II 206a	15
II 109	18	II 207	2
II 122	333	II 208	359
II 126	39	II 210	360
II 127	334	II 212	362
II 128	272	II 217	368
II 129	37	II 224	364
II 131	318	II 226	3
II 134	335	II 230	365
II 140	263	II 231	366
II 143	336	II 233	367
II 147	337	II 234	363
II 148	338	II 241	369
II 151	14	II 242	241
II 152	339	II 244	370
II 154	340	II 245	371
II 155	341	II 246	372
II 156	342	II 247	373
II 157	343	II 248	374
II 159	344	II 249	375
II 160	345	II 250	376
II 161	346	II 270	81

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
II 271	38	II 435	275
II 275	377	II 449	267
II 276	378	II 468	398
II 277	379	II 469	399
II 278	380	II 470	400
II 279	test. 1	II 471	401
II 281	381	II 473	400
II 282	382	II 479	266
II 283	10	II 480	270
II 284	11	II 481	402
II 285	383	II 482	403
II 287	test. 24	II 482	404
II 288	384	II 483	405
II 292	385	II 484	405
II 296	386	II 486	407
II 297	40	II 487	407
II 298	40	II 489	406
II 298a	19	II 492	408
II 299	259	II 495	409
II 300	259	II 503	410
II 316	260 y 389	II 506	411
II 317	390	II 509	412
II 336	391	II 510	413
II 364	392	II 517	164
II 365	393	II 518	154
II 367	394	II 527	415
II 397	72	II 531	416
II 411	395	II 535	417
II 412	169	II 539	418
II 413	396	II 550	157
II 429	268	II 551	12
II 429	267	II 551	13
II 430	269	II 553	155
II 434	156	II 553	419

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
II 555	420	II 748	277
II 579	248	II 761	433
II 580	261	II 761	434
II 581	262	II 762	435
II 596	421	II 763	273
II 604	227	II 771	436
II 605	228	II 789	437
II 611	422	II 790	438
II 618	423	II 791	439
II 624	159	II 800	440
II 633	229	II 806	442
II 634	233	II 806	443
II 636	249	II 811	444
II 641	424	II 815	445
II 642	425	II 826	446
II 644	233	II 836	447
II 652	426	II 840	448
II 665	271	II 841	35
II 677	427	II 867	265
II 678	428	II 879	450
II 683	276	II 880	451
II 685	test. 1	II 881	284
II 687	127	II 882	285
II 693	234	II 883	286
II 693	429	II 884	287
II 701	430	II 885	288
II 703	431	II 886	289
II 712	432	II 886	449
II 724	90	II 887	290
II 729a	66	II 890	291
II 737	606	II 891	292
II 741	264	II 892	293
II 744	test. 1	II 894	294
II 747	test. 1	II 894	295

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
II 895	296	II 937	456
II 896	297	II 939	109
II 896	298	II 943	457
II 897	299	II 950	458
II 897	300	II 951	458
II 897	301	II 952	459
II 897	302	II 953	454
II 898	303	II 954	460
II 898	304	II 956	461
II 898	305	II 974	462
II 899	306	II 975	463
II 900	307	II 978	464
II 901	308	II 978	465
II 902	309	II 978	466
II 902	308	II 979	595
II 903	310	II 984	596
II 904	311	II 991	467
II 905	312	II 993	468
II 906	313	II 994	469
II 906	314	II 997	470
II 907	315	II 998	111
II 908	316	II 998	112
II 909	316	II 999	110
II 910	452	II 1000	231
II 912	603	II 1001	597
II 913	106	II 1002	598
II 913	158	II 1003	599
II 914	107	II 1005	600
II 915	108	II 1007	601
II 916	453	II 1007	602
II 925	110	II 1008	471
II 927	113	II 1011	472
II 935	455	II 1012	473
II 937	250	II 1012	474

SVF	ESTA TRAD.
II 1012	475
II 1019	476
II 1019	477
II 1022	125
II 1023	235
II 1025	478
II 1029	479
II 1042	480
II 1049	131
II 1049	133
II 1051	481
II 1062	482
II 1063	483
II 1064	484
II 1067	485
II 1068	132
II 1069	486
II 1071	test. 1
II 1072	123
II 1073	487
II 1074	488
II 1074	489
II 1076	126
II 1077	128
II 1078	129
II 1080	279
II 1081	278
II 1082	280
II 1082	281
II 1085	490
II 1088	491
II 1090	491
II 1094	492
II 1095	493
II 1098	494
II 1099	495
II 1103	496
II 1104	497
II 1115	498
II 1125	86
II 1150	499
II 1152	500
II 1153	501
II 1154	502
II 1158	503
II 1160	504
II 1163	258
II 1169	232
II 1170	232
II 1175	88
II 1176	130
II 1178	170
II 1181	251
II 1181	252
II 1182	91
II 1183	161
II 1187	117
II 1189	505
II 1191	162
II 1192	506
II 1199	507
II 1200	120
II 1201	118
II 1202	119
II 1204	120
II 1205	121
II 1206	122
II 1209	508

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
II 1214	509	III 117	538
II 1214	510	III 117	539
II 1216	163	III 123	540
III 1	511	III 123	541
III 4	243	III 137	67
III 5	515	III 138	542
III 5	140	III 139	237
III 12	516	III 139	238
III 12	518	III 139	236
III 16	517	III 144	543
III 20	519	III 147	544
III 21	520	III 148	68
III 22	522	III 148	545
III 22	105	III 153	253
III 23	88	III 153	254
III 23	94	III 156	137
III 24	102	III 157	99
III 25	70	III 159	546
III 26	523	III 174	143
III 27	524	III 175	165
III 29	148	III 177	514
III 30	147	III 178	242
III 49	44	III 179	512
III 54	525	III 191	513
III 54	526	III 201	168
III 54	139	III 203	222
III 55	527	III 210	140
III 55	139	III 210	139
III 57	528	III 211	105
III 68	274	III 212	134
III 69	236	III 212	135
III 75	529	III 223	246
III 85	244	III 229b	194
III 85	245	III 237	530

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
III 243	141	III 458	173
III 246	531	III 459	175
III 251	532	III 459	176
III 255	533	III 460	518
III 256	42	III 461	172
III 257	534	III 461	179
III 258	535	III 461	184
III 259	43	III 461	195
III 261	536	III 462	181
III 285	537	III 462	185
III 288	100	III 462	180
III 289	103	III 463	183
III 295	45	III 464	21
III 297	104	III 465	188
III 299	141	III 465	189
III 308	149	III 466	182
III 313	101	III 466	190
III 314	166	III 467	191
III 322	547	III 468	192
III 324	548	III 469	193
III 326	136	III 470	196
III 340	180	III 471	197
III 350	46	III 471a	198
III 351	549	III 472	199
III 353	167	III 472	200
III 367	89	III 473	201
III 371	550	III 474	202
III 384	177	III 474	203
III 390	71	III 475	204
III 417	212	III 476	205
III 418	69	III 477	206
III 455	98	III 478	207
III 456	178	III 479	208
III 457	171	III 480	209

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
III 481	210	III 688	144
III 482	211	III 689	564
III 483	174	III 691	565
III 484	213	III 691	73
III 485	214	III 693	74
III 486	215	III 693	73
III 487	216	III 694	566
III 488	217	III 695	567
III 491	552	III 695	568
III 510	553	III 697	75
III 520	554	III 698	41
III 521	554	III 699	87
III 526	255	III 701	76
III 527	138	III 702	78
III 539	555	III 703	79
III 545	92	III 704	82
III 546	556	III 705	96
III 574	557	III 706	218
III 579	558	III 706	219
III 584	559	III 708	569
III 617	160	III 709	150
III 622	test. 24	III 709	54
III 627	560	III 713	570
III 657	562	III 714	221
III 662	561	III 716	77
III 667	114	III 716	124
III 668	563	III 718	124
III 668	561	III 720	571
III 672	69	III 724	247
III 672	152	III 725	282
III 674	151	III 726	283
III 674	153	III 727	572
III 674	152	III 728	223
III 685	test. 1	III 733	573

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
III 734	574	III 196 fr. 2	115
III 735	575	III 196 fr. 3	116
III 736	576	III 197 fr. 1	47
III 737	577	III 197 fr. 4	142
III 738	578	III 198 fr. 2	48
III 745	224	III 198 fr. 3	49
III 746	579	III 199 fr. 4	50
III 748	95	III 199 fr. 5	51
III 752	146	III 199 fr. 6	52, 53 y 54
III 753	239	III 199 fr. 7	55
III 754	257	III 199 fr. 8	56
III 759	580	III 199 fr. 9	57
III 759	581	III 200 fr. 10	58
III 760	256	III 200 fr. 11	59
III 761	240	III 200 fr.12	60
III 762	582	III 200 fr. 13	61
III 769	583	III 200 fr. 14	62
III 771	584	III 200 fr. 15	63
III 772	585	III 202 fr. 1	2
III 773	586	III 202 fr. 2	23
III 774	587	III 202 fr. 3	24
III 775	588	III 202 fr. 4	28
III 776	589	III 202 fr. 5	29
III 777	590	III 202 fr. 6	30
III 195 fr. 1	97	III 202 fr. 7	31
III 195 fr 1	83	III 202 fr. 8	32
III 195 fr 2	84		

FRAGMENTOS ASIGNADOS A LIBROS

H.-G. / Von Arnim	Título	Fragmentos*
3 / XLI	*Definiciones dialécticas,* a Metrodoro, seis libros	1-3
4	*Sobre los términos usados en dialéctica,* un libro, a Zenón	4
12 / LI	*Sobre lo dicho según la privación,* a Tearo, un libro	5-9
22 / XV	*Sobre los posibles*, a Clito, cuatro libros	10-13
42	*Sobre la anomalía en las palabras*, a Dion, cuatro libros	14
49 / LV	*Sobre el orden de los enunciados*, cuatro libros	15
50	*Sobre el orden y los elementos de los enunciados*, a Filipo, tres libros	15

* Los paréntesis indican que el fragmento en cuestión cita o alude al libro, pero no aparece recogido con los demás fragmentos bajo el título del libro citado, los marcados por el signo ? son de atribución dudosa o conjetural.

117 / LIII	*Contra la experiencia*, a Metrodoro, seis libros	16-18
118	*A favor de la experiencia*, a Gorgípides, siete libros	16-18
119	*Investigaciones Lógicas,* treinta y nueve libros	19
120 / LVII	*Esbozo del discurso ⟨ético⟩,* a Teóporo, un libro	20
126	*Definiciones, a Metrodoro, por géneros*, siete libros	21
138 / XLV	*Sobre los proverbios*, a Zenódoto, dos libros	22-32, ¿63?
148 /XXIV	*Sobre la razón*, dos libros	33-35
149	*Sobre el uso de la razón*, a Leptines, un libro	36-38
151 / VIII	*Sobre la dialéctica,* a Aristocreonte, cuatro libros	39
153 / L	*Sobre la retórica* a Dioscórides, cuatro libros	40-41, (68)
156 / IV	*Sobre la diferencia entre las virtudes,* a Diodoro, cuatro libros	42-43, (193)
157	*Sobre que las virtudes son cualificados*	42-43, (193)
158 / III	*Sobre las virtudes,* a Polis, dos libros	44-46
159/ XXVIII	*Sobre lo honesto y el placer*, a Aristocreonte, diez libros	47-66
163 / I	*Sobre los bienes* o *Sobre el bien*	67-70
164 / II	*Sobre el desacuerdo*	71
165 / VI	*Sobre el ⟨argumento⟩ creciente*	72
166 / VII	*Sobre los géneros de vida,* cuatro libros	73-81
167 / IX	*Sobre las cosas que deben ser escogidas por sí mismas*	(68), 82-83
168 / X	*Sobre las cosas que no deben ser escogidas por sí mismas*	84-85

169 / XI	*Sobre el juzgar,* un libro	86-87
170 / XII	*Sobre la justicia*	88-97
171 / XIIA	*Sobre la Justicia, contra Platón*	98-101
172 / XIIB	*Sobre la Justicia, contra Aristóteles*	102
173 / XIII	*Demostraciones sobre la justicia*	103-104
174 / XIV	*Sobre Zeus,* un libro	105, (135)
175 / XVI	*Sobre el destino*	106-113
176 / XVII	*Introducción al tratado sobre los bienes y los males*	114-116, (321)
177 / XIX	*Sobre los ensueños*	117-122
178	*Sobre las disposiciones*	(267)
179 / XXI	*Epístolas eróticas*	123
180 / XXII	*Sobre el amor*	124
181 / XII	*Sobre los dioses*	(86), 125-136
182 / XXIV	*Sobre el placer*	137
183 / XXV	*Investigaciones éticas,* diez libros	138
184 / XXVI	*Sobre las acciones apropiadas*	(65) 143
185 / XXVII	*Sobre lo honesto*	147-149
186 / XXIX	*Sobre las acciones rectas*	¿69?, 151-153
187 / XXX	*Sobre el vacío*	154-155
188 / XXXI	*Sobre el movimiento*	156-157
189 / XXXII	*Sobre el mundo*	158-159
190 / XXXII	*Sobre que Zenón usaba los nombres con propiedad*	160
191 / XXXVI	*Sobre la adivinación*	161-163
192 / XXXVII	*Sobre las partes*	164
193 / XXXVIII	*Sobre la ley,* un libro	165-166
194 / XXXIX	*Sobre la concordia*	167
195 / XL	*Sobre el impulso*	(21), 168
196 / XLIII	*Sobre la sustancia,*	169
197 / XLIV	*Sobre las pasiones,* cuatro libros	(21), (43), 171-217
198 / XLVII	*Sobre la república*	(65), 218-226, ¿321?

ÍNDICE DE FUENTES DE LOS FRAGMENTOS

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE GENERAL